Atharvaprāyaścittāni.[1] — Vorwort und Einleitung von Professor Julius von Negelein, University of Königsberg.

Vorwort.

Als Prof. G. M. Bolling, jetzt in Baltimore tätig, gemeinschaftlich mit mir die Atharvapariśiṣṭa zu bearbeiten beschloß, fiel ihm der Anfang dieses Werkes, mir das 37. und die folgenden Kapitel als spezielles Arbeitsgebiet zu. Die damit in meinen engsten Interessenkreis gerückten „*Samuccayaprāyaścittāni*", der erste der genannten Abschnitte, boten angesichts der Altertümlichkeit ihrer Sprache und ihres Inhalts einen geeigneten Ausgangspunkt für weitere Studien auf dem Gebiete der Sühneliteratur, innerhalb welcher sich ihrerseits wiederum die „*Atharvaprāyaścittāni*" als ältestes und ihres Inhalts sowie ihrer Zugehörigkeit zum Atharvaveda wegen besonders bemerkenswertes Produkt abhoben. Obgleich bereits in Boehtlingk's Wörterbuch nicht ganz unberücksichtigt geblieben und von Prof. W. Caland eingehend untersucht (WZKM. 18. 197 ff.), waren sie bisher dem Wortlaut wie dem Gesamtinhalt nach unbekannt. Ich verarbeitete folgende Manuskripte, die mir bereits im Jahre 1907 zugänglich geworden waren und die ich in den Noten der Edition mit Buchstaben bezeichnet habe:

A: Ms. des Ind. Office, Cat. Eggeling 526 A.
B: Haug'sches Ms. (München) Nr. 62.
C: Anhang zu dem vorigen, von anderer Hand geschrieben.
D: Berliner Ms.

Am verhältnismäßig wertvollsten war Ms. A. Es scheint D näher zu stehen als BC. Im übrigen kann man von Handschriften*gruppen* nicht reden. Die Mss. stehen sich sehr nahe, sind recht jung und haben die meisten Fehler und Auslassungen völlig gemeinschaftlich. Die sprachliche Korruption hatte bei

[1] Text, notes, and indices were published in the preceding volume, 33, 121 and 217.

ihnen in den Prosa- wie in den Verspartien einen so hohen Grad erreicht, daß ich zeitweilig an der Lösung meiner Aufgabe völlig verzweifelte und die Hoffnung, einen irgendwie lesbaren Text zu rekonstruieren, bald als unerfüllbar aufgab. Nur darauf mußte es ankommen, die einigermaßen verständlichen Partien so zu geben, wie die letzten Abschreibergenerationen sie aufgefaßt haben konnten, und *inhaltlich* zu retten, was zu retten war. Gern will ich zugeben, daß Texte, wie der vorliegende, an der äußersten Grenze der Edierbarkeit stehen. Dafür verlange ich auch meinerseits das Zugeständnis, daß mit dem überlieferten Material nichts Besseres geleistet werden konnte. Nicht dies konnte mein Bestreben sein, ein durch tausendjährigen Abschreiberunverstand getrübtes Textbild archaisierend aufzuputzen, sondern das älteste Erzeugnis eines wichtigen Gebietes der altindischen Religionsliteratur in der überlieferten Form zugänglich zu machen und seine sachliche Bewertung und Verarbeitung anzubahnen.

Um diesem Zwecke zu dienen, suchte ich nach weiteren Paralleltexten auf dem ungeheuren, noch völlig der Erforschung harrenden Gebiete der Prāyaścitta-Literatur. Hier erregten die *Brahma*prāyaścittāni, zunächst schon ihres auf die Atharvan-Schule hindeutenden Titels wegen, meine Aufmerksamkeit. Sie sind in einem zu Benares unter Nr. 152 bewahrten Unikum durch die Freundlichkeit des India Office, dessen außerordentlicher Liberalität ich auch bei dieser Arbeit die ganze Studienmöglichkeit verdanke, mir zugänglich geworden. Trotz ihres sehr erheblichen Umfanges (117 Blätter) beschloß ich, sie zu kopieren. Sie lohnten diese Mühe durch oft wörtliche Wiedergabe von Partien der Ath. Prāy. und waren mir um so wertvoller, als sie in ihrem Comm. den Text *wiederholten*, diesen also bisweilen *mehrfach* gaben. Allerdings ist er hier wie dort überaus stark entstellt. Das Ms. gehört trotz seines verhältnismäßig hohen Alters (350 Jahre) zu den sorglosest geschriebenen und verderbtesten, die mir jemals vorgekommen sind; es ist außerdem durch Wurmfraß zerstört. Die Fragezeichen meiner Zitate desselben stehen hinter Akṣara's, die schlecht lesbar waren; bei Ausrufezeichen vermute ich grobe Flüchtigkeiten oder Auslassungen des Schreibers. Auf meine Kopie, die ich abermals mit dem Original verglich, habe ich gleichwohl um so größere Sorgfalt verwendet, als der Zustand des kostbaren Unikums dessen baldige Auflösung befürchten

ließ. Im übrigen lehrte mich gerade dieser Text, dessen auch nur ganz ungefähres Verständnis eine harte Arbeit voraussetzen müßte, daß es vielleicht geratener sei, sich mit jüngerem und deshalb klarer überliefertem Material zu beschäftigen. Wer die Eigenart der indischen Ritualliteratur, in konservativster Weise das Alte, kaum in neuem Gewande, sondern lediglich in bequemerer Form und dadurch leichter verständlich gemacht, zu geben, kennt, wird mein Bestreben billigen. Die von mir verwerteten Agnihotraprāyaścittāni der Apastambas (Ind. Off. 154c) und die in dem Sammelbande Nr. 1572 des Ind. Off. enthaltenen Texte bewahrheiteten die Vermutung, daß sich altes Gut, durch klarere und ausführlichere Sprachform wertvoller geworden, in diesen jüngeren Literaturprodukten erhalten habe. Ich mußte sie deshalb planmäßig heranziehen und brauchte kaum einen einzigen Passus, den sie boten, unberücksichtigt zu lassen. Natürlich handelt es sich bei ihnen um Rohmaterial, das ich ungeebnet gab, wie ich es fand.

Meinen Weg vorwärts zu gehen, wäre mir kaum möglich gewesen, kaum hätte ich es vermocht, das sachlich Zusammengehörige überall aneinanderzureihen, wenn mir nicht Bloomfields ausgezeichnete Concordance zur Hilfe gekommen wäre. Bisweilen benutzte ich sie, um von der im Texte zitierten Mantra-Partie aus die sachlich zugehörigen Prosa-Stellen der gedruckten Parallelen zu ermitteln, zuweilen zur Feststellung des Mantras selbst, wenn dessen fürchterliche Korruption seine Identifizierung auf anderem Wege unmöglich machte, — aber immer, ohne daß sie jemals durch eigene Schuld versagt hätte. Wir können in ihr ein Musterwerk philologischer Präzisionsarbeit sehen.

Ein zweiter Umstand war es, der mir in außerordentlichem Maße zu Hilfe kam. Unser Text streift in vielen Partien die verwickeltesten Fragen des Rituals, dessen Beherrschung die Sonderarbeit eines halben Lebens voraussetzt. Mit den einschlägigen Texten keineswegs unbekannt, wäre mir die Lösung vieler sich hier bietender Probleme, die Kenntnis einer großen Zahl von Einzeltatsachen, gleichwohl verschlossen geblieben, wenn sich Herr Prof. W. Caland nicht gütigst bereit erklärt hätte, die zweite, teilweise auch die dritte Korrektur des Satzes zu lesen. Er hat mich dabei vor einer Reihe von Mißgriffen bewahrt — standen ihm doch genaue Kopien des Textes zur Verfügung — und durch seine freundlichen Rat-

schläge den Wert der Arbeit erheblich gefördert. Ihm für seine im Interesse der Wissenschaft geleistete tätige Anteilnahme zu danken, ist mir Pflicht und Freude. Endlich hat Herr Prof. E. Sieg bei *dieser* ebensowenig wie bei *früheren* Arbeiten die Mühe gescheut, am Lesen der Korrekturen sich zu beteiligen und dabei viele Einzelheiten zu bessern.

Was die Wiedergabe des Textes anlangt, so verfuhr ich auch diesmal so konservativ wie möglich. Die Prosapartien desselben geben das Bild der Handschriften getreu wieder; die Mantra sind mit den Paralleltexten verglichen, aber nicht auf Grund der Fassung dieser umgestaltet worden. Analoge Stellen sind zwar von mir in den Anmerkungen zitiert, doch habe ich mir darin große Beschränkung auferlegt, weil vermittelst Bloomfields Concordance das Zusammengehörige leicht gefunden werden kann, ich es deshalb verschmähen mußte, auf Grund dieses Werkes eine Scheingelehrsamkeit zu entfalten, welche die Schätzung der Verdienste anderer beeinträchtigen könnte. Wer immer auf dem einschlägigen Gebiete gearbeitet hat, wird die sehr große Summe von Mühe, die ich auf eine jahrelang gepflegte und während mancher Schickungen geförderte Arbeit verwandt habe, ohnehin zu würdigen wissen. Diese Sorgfalt würde Sache und Autor lächerlich erscheinen lassen, wenn ihr nicht *der Wert* des behandelten Gegenstandes entspräche, der nach des Verfassers reifstem Urteil sie rechtfertigt und erheischt: — durch den Urwald der außerordentlich umfangreichen und religionsgeschichtlich so wichtigen Literatur der Sühnehandlungen ist jetzt der erste Pfad geschlagen, der zweifellos nichts weniger als gerade und eben ist, aber hier und da weite Blicke gestattet und den späteren Generationen das Nachrücken erleichtert. Wie sollten wir eine Gruppe von Ideen und Lehren der Vergessenheit anheimfallen lassen, die, wenngleich in der durch die Weite der Zeitfernen verklingenden Rede eines engherzigen Priestertums verkündet, *die früheste Kunde von dem Streben des Menschenherzens nach Erlösung* uns vermitteln?

Ich werde den beschrittenen Weg weiter verfolgen. Die gegenwärtig vorliegende Arbeit ist die Erfüllung meines im „Traumschlüssel“ S. 121 Anm. 1 gegebenen Versprechens. Sie soll mit der Ankündigung einer Bearbeitung der ältesten *astrologischen* Literatur Indiens, auf die ich seit Jahren als auf eine sehr wichtige Gruppe religiöser Dokumente mein

Augenmerk gerichtet habe, schließen. Auch auf diesem Gebiet liegt, wie wir sehen werden, das Interessanteste und Beste in den Atharvapariśiṣṭa wie in einem großen Thesaurus verborgen.

Je mehr der Kreis der tätigen Mitarbeiter auf unserem Forschungsgebiete zusammenschmilzt, um so mehr ist es unsere Pflicht, sich des Ideenschatzes bewußt zu bleiben, dessen strenge Wahrung und Ausgestaltung der Pflege des Sanskritstudiums *allein* sein Recht zu geben vermag, und die Einwirkung eines in flacher Routine sich selbstgenügsam ergehenden Virtuosentums auszuschalten, das unter dem Alleinanspruch auf äußere Exaktheit nur fehlgreifende innere Hohlheit verbirgt.

Einleitung.

Das Sanskritwort für Sühne heißt in den ältesten Texten prāyaścitti. Nur selten kommt daneben in den Saṃhitā's und Brāhmaṇa's die erst der späteren Literatur geläufige Form prāyaścitta (s. A. Weber, *Omina und Portenta* § 3 Anm. zu S. 318; vgl. auch Petersb. Wb.) vor. Eine spielende Etymologie des Wortes gibt z. B. Kāty. Śr. S. 25. 1. 2. Daselbst befindet sich auch eine Äußerung über die Gelegenheit der Anwendbarkeit der Sühne: sie soll vollzogen werden bei einem „Mißgriff im Ritual" (karmopapāte cf. Ath. Prāy. 1. 1: vidhyaparādhe). Ihrer Spezies nach gehört sie zu den Zweckopfern (cf. Āsv. Prāy. 1 b: prāyaścittāni naimittika-karma-viśeṣā abhidhīyante). Dem Begriffsinhalt nach ist prāyaścitta, wie Stenzler („On the Hindou doctrine of expiation" Rep. Proc. 2 Congr. of Orientalists. Ldn. 1874. S. 23) richtig bemerkt, in ältester Zeit gleich pratikāra, d. h. „Abwehrmittel", wobei zu erwägen ist, daß dem Menschen früherer Zeitläufte selbst Naturvorgänge, auf die wir tatsächlich keinen Einfluß haben, als abwehrbar galten. Später glaubte man zum mindesten durch geschickte Handgriffe, die in abermals jüngerer Zeit in den Kodex der sakralen Handlungen aufgenommen wurden und deshalb von einem Gebet begleitet werden mußten, die verhängnisvollen *Folgen* solcher Geschehnisse abwenden zu können. Diese Vorgänge selbst werden dann zum Omen. Demgemäß versuchte man bei sehr vielen Völkern der Erde die Sonnenfinsternis durch Lärm zu verscheuchen; später vollzog man Opfer, um die bösen Folgen, welche man von ihr fürchtete, wie z. B. die Zerstörung des durch sie heimgesuchten Reiches, zu bannen; abermals später begleitete man diese Opfer mit

Gebeten, die allmählich zu dessen notwendigem Bestandteil wurden; endlich sah man in dem Naturvorgang den Ausdruck des Zorns einer Gottheit, welche besänftigt werden mußte. — Als Beispiel hierfür nenne ich den Mythus Taitt. Saṃh. 2. 1. 4. 1, nach welchem die Götter dafür, daß die Sonne nicht scheint, eine Sühne erfinden; d. h.: die Himmlischen wollen nach ältester Auffassung dadurch diese Naturerscheinung selbst, nach späterer deren Folgen bannen. Dem entspricht die Definition des Komm. zu Āp. Śr. S. 9. 1. 1: „Sühne nennt man eine heilige Handlung, die dazu dient, eine Schädigung zu entfernen" (doṣanirharaṇārthaṃ karma prāyaścittaṃ). — Eine besondere Beachtung kam den *beim Opfer* auftretenden Omina zu. Stand dieses doch in unmittelbarstem Bezuge zur Gottheit oder der unpersönlich gedachten Schicksalsmacht. Die Anzahl der Sühne verlangenden Möglichkeiten, welche hierbei zu Tatsachen werden konnten, war, wie der Schluß der Ath. Prāy. lehrt, unermeßlich groß. Eine Reihe *besonders häufig wiederkehrender* Zwischenfälle aber wurde kodifiziert. Deshalb stehen den *bekannten* Wahrzeichen die *unbekannten*, nicht in den heiligen Schriften erwähnten, gegenüber. Keśava zu Kauś. S. (s. Bloomfields Ed. p. 372) sagt deshalb sehr klar: yad granthe na paṭhyate tat sarvam anājñātam ity ucyate; vgl. Comm. zu Āp. Śr. S. 14. 17. 1 zur Erklärung von anājñāta: aśrutāni viśeṣa-prāyaścittāni yatra doṣāṇāṃ so 'vijñāta-prāyaścittaḥ somaḥ | etad uktaṃ bhavati | puruṣa-pramādā-"lasyā-"dibhis tatra prāyaśo bhavanty evā 'nye 'nye doṣāḥ | na ca te sarve śruta-prāyaścitta-viśeṣā eva bhavanti | vicitratvāt teṣāṃ | tasmād adṛṣṭa-doṣa-vighātā-'rthā etā āhutīr juhotī 'ti (wobei die Zurückführung der Ritualfehler auf die psychologischen Momente der *Fahrlässigkeit* und *Trägheit* bemerkenswert ist). Die Besorgnis, neben den erkennbaren Mißgriffen möglicherweise unerkennbare, verborgen bleibende und deshalb doppelt gefährliche Fehler begangen zu haben, führt in allen heidnischen Kulten zu jener charakteristischen Furchtempfindung, der die „unbekannte Gottheit" der Paulinischen Araeopag-Rede das Dasein verdankt. Daher die fast heimisch anmutende Formel des Sühnegebetes. „Erlöse mich von dem Bösen, was ich unwissentlich und was ich wissentlich getan habe" — so heißt es mehrfach, z. B. Āp. Śr. S. 6. 1. 7 (cf. Bloomfields Concordance); ganz ähnlich sagt schon Ath. V. 6. 115. 1—2, wo auch von der *im Traum* begangenen Sünde geredet

wird. Sie ist keine „Gedankensünde", am allerwenigsten geschlechtlicher Art, wie moderne christliche Weltauffassung sie unterschieben könnte, sondern „Tatsünde", denn der Traum galt als eine zweite Wirklichkeit, dessen befleckende Verfehlungen als leiblicher Makel an dem Erwachten haften blieben und mit Wasser oder Lehm abgewaschen wurden. — Der Charakter jenes „Nichtwissens" als einer rituellen Unerfahrenheit zeigt sich besonders deutlich in Ath. V. 6. 119. 3: anājānan manasā yācamāno yat tatrai 'no apa tat suvāmi; d. h.: wenn ich, ohne [das richtige Gebet] zu kennen, nur im stillen [dem Sinne, nicht dem Wortlaut nach] die Gottheit anflehe... In allen Fällen solcher Gebete an die unbekannte Macht pflegte man sich auf die Vyāhṛti-Formel zu beschränken, die in drei Lauten Himmel, Luftraum und Erde umfassen sollte. Deshalb heißt es Kāty. Śr. S. 25. 1. 4: wo keine besondere Anweisung gegeben ist, finde das Große-Vyāhṛti-Opfer statt. Der Vergleich dieser Stelle mit Ath. Prāy. Anm. 1139; Śāṅkh. Śr. S. 3. 21. 6; Āp. Śr. S. 14. 32. 7; ferner dem korrupten anājñātā von Ath. Prāy. 4. 1 Text S. 36 Z. 4 und dem inhaltlich sehr klaren Passus von Agn. Prāy. 1b in Ath. Prāy. Anm. 6 ergibt zur Evidenz die völlige Identität zwischen dem „unbekannten" und „nicht kodifizierten" Omen.

Über den *Umfang* der Sühne-bedürftigen Verfehlungen der Opferpraxis unterrichten uns Āśv. Prāy. 1b; s. Ath. Prāy. Anm. 2; dort wird von der Möglichkeit, *einen* Opferbestandteil durch *einen anderen* zu ersetzen, also von der so wichtigen Substitutionshandlung, gesprochen, und dabei als zur heiligen Handlung gehörig, also dem menschlichen Irrtum unterworfen, genannt: das Opfermaterial, die Gegend und Zeit seiner Vollziehung, der Opferlohn, die Priester und die Gattin. Tatsächlich können wir aus unseren Texten den Umstand belegen, daß an jede einzelne dieser Eventualitäten gedacht ist.

Der Grad von Sorgfalt, welchen man dem Erlernen und Ausgestalten dieses Gebietes zuwandte, war keinesfalls geringer, als die Mühe, mit der man das weltliche Recht pflegte und ausbaute (cf. Komm. zu Āp. Śr. S. 9. 1. 1). Ja, es scheint, als ob der junge Brahmanenschüler als Studiosus utriusque iuris auch in diesem Punkte die Kirche über den Staat stellen sollte, denn — für die älteste Zeit gilt dies kaum — zum mindesten die Lehre von der *Reinhaltung*, die auch im Opfer eine so große Rolle spielt und im profanen Leben angesichts der beständigen

Möglichkeit, mit Vertretern niederer, befleckender Kasten in Berührung zu kommen, von äußerster Wichtigkeit war, mußte ihm schon zu Anfang in Fleisch und Blut übergehen. Agnipurāṇa 153. 12 heißt es: „Sobald der Lehrer den Schüler aufgenommen hat, möge er ihn *zunächst* in [den Bestimmungen über die] Reinhaltung unterrichten . . .“ Allerdings scheinen die umständlichen Sühnezeremonien innerhalb und außerhalb des Opferkreises in ihrer ganzen Ausdehnung erst dem *reiferen* Jünger beigebracht worden zu sein. Dementsprechend sagt Chambers 650 Bl. 3: vicārya dharmaśāstrāṇi prāyaścittaṃ prakalpayet; d. h. „erst wenn man die Rechtsbücher studiert hat, soll man die Lehre von der Sühne durchnehmen.“ Wie weit weltliches und geistliches Recht sich ergänzten oder ablösten, wird sich schwerlich entscheiden lassen, weil hier die Autorität des Fürsten, die natürlich in den verschiedenen Ländern und Zeiten sehr verschieden war, den Ausschlag gab. Auch sind die uns diesbezüglich unterrichtenden Quellen trotz ihrer gelegentlichen Fingerzeige nicht immer vertrauenswürdig. Berichten sie doch von brahmanischem Standpunkt aus häufig das den Priestern *Genehme* als *wirklich Vorhandenes*. Gleichwohl ist hervorzuheben, daß, angesichts der ungewöhnlichen Härte der „Kirchenstrafen“, ihre Bevorzugung oft keinen Vorteil bot, und daß (vgl. Agnip. 170. 30ff.) die Verletzung der religiösen Pflichten beim *Brahmanen* bisweilen am *schwersten* bestraft wurde. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht ibid. 168. 1: Der Regent möge denjenigen Männern, welche die Buße nicht [freiwillig] vollziehen, sie auferlegen. Möge ein solcher Mensch wollen oder nicht — der festgesetzten Buße soll er nicht entgehen (prāyaścittaṃ kṛtaṃ caret). — Der Verstoß gegen das Ritual schädigte den Staat zwar nicht unmittelbar, aber um so schwerer Staat und Familie mittelbar. Ein Mißgriff bei den großen Opfern konnte nach orthodoxer Auffassung dem Lande den Untergang bringen. Dies war namentlich bei dem Entweichen des Opferrosses im Aśvamedha (dem Pferdeopfer) der Fall. Doch schon das bloße Umfallen des Pfostens, an welchen das geweihte Tier vor der Schlachtung gebunden wurde, hatte nach der Auffassung der Gläubigen fürchterliche Folgen. Der umgefallene Stössel im Mörser wird zum Donnerkeil, der die Verwandten erschlägt (Ath. Par. 37. 1. 1). Wenn ein Vogel, der Fleisch im Schnabel hat, sich auf den Opferplatz herabstürzt, soll man den Vers

sprechen: „Welcher furchtbare Donnerkeil, von Gott geschleudert, uns ereilte ...“ (Kauś. S. 129). Kleine Vergehen oder Versehen machen oft das ganze Opfer nichtig und seine Wiederholung notwendig (Ath. Prāy. Anm. 257). Ein klassisches Beispiel für diese Veräußerlichung der religiösen Ideen und kultischen Formen ist die halb ergötzliche Erzählung von dem während einer heiligen Handlung mit unterlaufenen, verhängnisvollen Akzentfehler, der in dem Verse Ṛgveda 1. 32. 6. bei dem Worte indraśatruḥ aus: „dem, dessen überlegener Feind Indra ist,“ einen „Besieger Indras“ machte und damit den Segen des Opfers in einen Fluch verkehrte, — eine Begebenheit, die seit alter Zeit oft dazu benutzt wird, die Notwendigkeit der richtigen Akzentbetonungen zu lehren.

Solche Auswüchse sind natürlich verhältnismäßig jüngeren Datums. Daß man aber bereits dem ersten aller Opfer Wahrzeichen entnahm, lehrt uns die Kain- und Abel-Legende; dies bestätigt auf indischem Boden das Vorhandensein offenbar alter Fragmente, wie Ath. Pariś. 37. 9. 1, 11. 1., die vom Erlöschen des Hochzeitsfeuers als einem Omen künden, während der gleiche Text in 70c. 23—5 von der Beobachtung *sakraler* Feuer spricht. Von einer eigentlichen *Geschichte* der Sühnehandlungen auf dem Gebiete der Vedatexte zu reden, verbietet uns deren Kasuistik, ferner die Möglichkeit der Abhängigkeit der einzelnen Texte voneinander und des Verschweigens vieler Einzelheiten, die unsere Auffassung bestimmend verändern könnten. Auf der einen Seite sehen wir bereits im Ait. Brāhm. ziemlich wunderliche und entlegene Fälle gestreift, wie z. B. in 7. 9: ya āhitāgnir yadi *hiraṇyaṃ naśyet* ...; auf der andern Seite scheinen noch die Ath. Pariś. eine ganze Kette von Einzelheiten, die in unseren Ath. Prāy. umständlich differenziert werden, zusammenzufassen, so z. B., wenn das Ath. Pariś. 45. 2b. 4 des Falles gedenkt: yasyā 'gnihotradhenvādi vyāpadyeta ... Das eben erwähnte Beispiel des *Ausgehens eines Opferfeuers* ist für die Umständlichkeit und Gewissenhaftigkeit, mit welcher die alten Priester den schwerfälligen Opferapparat im Kreise herumdrehten, bezeichnend: wenngleich hierbei die Schulmeinungen im einzelnen auseinandergingen, scheinen sie sich doch in dem hauptsächlichsten Ideengang zusammenzufinden, indem sie nämlich, von der Tatsache ausgehend, daß das *Gārhapatya-Feuer* als *Stammfeuer* in Brand erhalten bleiben soll, es bei seinem unvermuteten Erlöschen

„aus seinem eigenen Mutterschoß" von neuem sich heraus entwickeln lassen (Ath. Prāy. Anm. 79), während sie das *Āhavanīya-Feuer* als *„das zu Entflammende"* bei seinem vorzeitigen Erlöschen nicht durch Quirlen, sondern durch Übertragung aus dem Gārhapatya abermals ins Leben rufen. Der Sühneprozeß ahmt also den vorgeschriebenen Opferverlauf ängstlich nach. Allerdings soll man nach Taitt. Brāhm. 1. 4. 7. 2 in dem letzteren Falle das Agnīdhra-Feuer zur Neuerzeugung benutzen; wenn dieses erlöschen sollte, es aus dem Gārhapatya nehmen; das letztere aber nötigenfalls durch Quirlen wiederbeleben. — Um derartige Umständlichkeiten zu verstehen, muß man sich erinnern, daß das Opfer als ein von der Gottheit geoffenbartes *Naturphänomen* angesehen, also jeder Veränderlichkeit entrückt gedacht wurde; daß mithin die Aufgabe der Priester im Falle eines Mißlingens bei demselben darin bestehen mußte, das alte Gleis wieder zu gewinnen. Darin liegt eines der wesentlichsten psychologischen Motive aller Sühnehandlungen innerhalb, ja selbst außerhalb des Opferkreises.

Von der größten Wichtigkeit ist es, die Sühnezeremonien *so schnell als möglich* darzubringen; „der richtige Zeitpunkt für die Sühnehandlungen liegt dicht hinter dem ominösen Vorgang" Agn. Prāy. 1b in Ath. Prāy. Anm. 6; vgl. Kāty. Śr. S. 25. 1. 1: karmo-'papāte prāyaścittaṃ tatkālaṃ; Āśv. Prāy. 1b: prāyaścittāni nimittā-'nantaraṃ kartavyāni. Vernachlässigt man beim Opfervollzug versehentlich das böse Wahrzeichen, so soll man eingreifen, sobald man sich der Unterlassungssünde erinnert, resp. des Irrtums gewahr wird (s. Ath. Prāy. Anm. 760). Je schneller man handelt, um so größer ist die Leichtigkeit des Loskaufs durch die Sühnezeremonie. Namentlich ist es wichtig, ob die Vernachlässigung *dem Hauptopfer* voraus liegt oder umgekehrt (Kāty. Śr. S. 25. 5. 16: smaraṇe pradhānayāgāt pūrvaṃ smṛtvā ... vgl. Ath. Prāy. Anm. 257): wer seine Spende mit verunreinigter Opferspeise dargebracht hat, soll, wenn dies *vor* dem samiṣṭayajus (Schlußopferspruch) geschehen ist, lediglich eine „Neuopferung" mit Schmelzbutter vornehmen; wenn nachher, das Opfer von Anfang an völlig wiederholen.

Die Frage der *Schuld* des Opferveranstalters, wie sie dem modernen Dogma der Willensfreiheit entwächst, wird nirgends erörtert. Nur der Enderfolg, die nackte Tatsache des Vorhandenseins des rituellen Mißgriffs, entscheidet; die ihn verursachende *Gesinnung* des Opferveranstalters wird zwar bis-

weilen angedeutet, aber nirgends für die moralische Beurteilung des Falles in Betracht gezogen. Es ist mithin gleichgiltig, ob der der Sühne bedürftige Verstoß aus „menschlicher“ oder „göttlicher“ *Fahrlässigkeit* (Ath. Prāy. Anm. 249; sogar bei dem Entweichen des Opferpferdes sind beide Möglichkeiten gegeben: Anm. 1110), aus *Verwirrtheit* (bhrāntyā) oder *Zerstreutheit* (vismaraṇāt) resultiert, ob Vorsatz oder Fahrlässigkeit vorliegt, wie ja auch im profanen Recht zwischen Mord, Totschlag und fahrlässiger Tötung kein Unterschied konstruiert wurde. Selbst die Verzögerung oder Verschiebung des Opfers durch unvorhersehbare Umstände und höhere Gewalt — durch Revolution, Krieg; durch Ausgehen des nötigen Opfermaterials; durch den Tod des Veranstalters — begründeten keine Ausnahme im Sinne dieser Lehre. Zwischen *Vergehen* und *unbeabsichtigtem Mißgriff* macht selbst die alte Sprache keinen Unterschied. Beide heißen apacāra (cf. z. B. Kāty. Śr. S. 25. 5. 13, 27 ff.).

Wenngleich also, wie wir sahen, eine psychologische Bewertung des sühne*erheischenden* Mißgriffs nicht statthatte, so wurden im *Vollzug* der Sühnezeremonie gewisse Empfindungen, die wir mit bona fides und mala fides im römisch-rechtlichen Sinne bezeichnen können, geradezu als Zaubermittel angesehen und für den Enderfolg der Sühnehandlung in Frage gezogen. Um ein Beispiel zu geben, sei folgendes erwähnt: wenn ein Regentropfen in den Opfertrank fällt und ihn dadurch vermehrt, so gilt dieses als ein böses Omen, denn das *himmlische* Naß ist ungeweiht, muß also dem geweihten Opferkreise fernbleiben. Nach Śat. Brāhm. 12. 4. 2. 10 schadet aber der auf die (bereits in den Opferlöffel gegossene) Agnihotra-Spende fallende Regen dieser und dem Opfer selbst garnichts, *wenn der den Ritus Vollziehende sich dabei denkt*: „Von oben kam zu mir der [Regen als der himmlische] Soma herab; der Gott hat mich gestärkt; mein Glücksstand wird zunehmen.“ — Als Beispiel für die *mala fides* diene folgende Einzelheit: Ich nehme an, das Opferfeld sei durch das profanierende Eindringen eines Hundes in zwei Teile „zerrissen“ worden. Hier greifen Zaubermittel volkstümlicher Art in den Opferritus ein. Dadurch, daß man nämlich die beiden durch jenes Dazwischentreten entweihten Opferteile (etwa: zwei heilige Feuer) miteinander vermittelst eines aus Asche oder Wasser gebildeten „Fadens“ verbindet, *flickt* man gewissermaßen das zerrissene Opfergewebe (Ath. Prāy. Anm. 64, Text zu Anm. 811). Nun rät jedoch der vor-

sichtige Verfasser von Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 4 folg. von der Anwendung von *Asche* ab, weil sich ein böswilliger Zuschauer oder Priester unter ihr die [aus dem Leichenbrande herrührende] *Asche des Opferveranstalters* denken könnte. Ist dies aber erst einmal der Fall gewesen, so liegt nach jenem Autor die Gefahr sehr nahe, daß ein solcher „frommer Wunsch" in Erfüllung gehen könnte. — Auch hier begegnen uns im fremden Gewande volkstümliche Vorstellungen der nächstliegendsten und greifbarsten Art. — Psychologisch interessant sind Stellen wie Kāty. Śr. S. 25. 5. 26 f.; 25. 9. 3. Wenn man *zuviel* Opfermaterial ergriffen hat, soll man das Überschüssige gleichwohl zum Opfer verwenden, und zwar „um die Befleckung zu verhüten, die durch einen abirrenden Wunsch anderenfalls hervorgerufen würde" (mithyā-saṃkalpa-doṣa-parijihīrṣayā resp. saṃkalpa-doṣa-parihārāya). Das kann doch nur heißen: damit der Priester nicht auf den schlechten Gedanken kommt, das überschüssige Opfergut in die eigene Tasche zu bringen, weil dadurch der heiligen Handlung geschadet würde. Mit dieser vorsichtigen Andeutung ist das einzige, allenfalls *ethisch* zu nennende Element des Sühneopfers, dem es im übrigen an den Begriffen von Schuld und Sühne, von schlechtem Gewissen und Reue so gänzlich fehlt, erwähnt.

Was die *Notwendigkeit des Vollzuges* der Sühnehandlungen anlangt, so wird sie, wenn es sich um unwichtige Einzelheiten handelt, bisweilen *allgemein* verneint; in eben diesen Fällen bisweilen von *einzelnen Autoritäten bestritten* oder ganz allgemein nur für *Opfervollzieher, welche religiöse Überängstlichkeit zeigen*, zugegeben. — Beispielsweise schadet eine Krähe, welche sich zwar in den Opferbezirk drängt, aber alsbald wieder von dannen fliegt, der heiligen Handlung ebensowenig als die Zufälligkeit des Herabfallens der Opferstreu (Ath. Prāy. 4. 1) oder das nur stellenweise Anbrennen des Opferkuchens (Ath. Prāy. Anm. 653). Der freigeistigen Richtung, welche eine Hauptquelle des Śatapathabrāhmaṇa so deutlich kennzeichnet, entspricht es, daß selbst das Omen der eben erwähnten „Opferzerreißung" nur eine „Loskaufszeremonie" (niṣkṛti) und eine Spende (iṣṭi) erheischt. Nach noch liberalerer, eben dort erwähnter Auffassung soll man auf das Eindringen fremder Dinge oder lebender Wesen in keinem Falle, selbst dann nicht achten, wenn eine ganze Schar (grāma) es verübte[1]

[1] Eine Ausnahme machte ihrer Natur nach die kultische bahiṣpavamāna-Zeremonie, bei welcher sämtliche Beteiligten, *in geduckter Haltung* sich

(Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 2 folg.). — Von der Opfersubstanz wird in der gleichen Quelle gesagt, daß sie, falls sie verunreinigt sei, nach einigen Autoritäten gegen reine ausgetauscht werden müsse, nach anderen nicht. Es kommt in diesem Falle auf die Beurteilung der strittigen Vorfrage an, ob die Götter, denen sie vorgesetzt wird, vor unsauberer Speise *Ekel empfinden*, — was manche Autoritäten verneinen (Śat. Brāhm. 12. 4. 2. 2).[1] Das psychologische Moment der religiösen Überängstlichkeit wird endlich bei der Lösung der Frage der Opfer*notwendigkeit* in Stellen wie Śat. Brāh. 12. 4. 3. 4—5, 4. 2 in die Wagschale geworfen; nur *so* kann ich die dortige Wendung: „yady u asya hṛdayaṃ vy eva likhet" verstehen. — Endlich haben Schulen und Textgruppen über diese Frage verschieden gedacht (s. Ath. Prāy. Anm. 856 und ibid. 4. 1). Durchaus ist aber festzuhalten, daß die Anzahl dieser nach irgendeiner Richtung hin *strittigen* Punkte bezüglich ihrer Zahl wie ihrer Bedeutung hinter der festgefügten Gruppe der seit uralters durchaus *unbestrittenen* Fälle völlig zurücktritt. Der große Bau der Sühnehandlungen konnte wohl gewisse Auskleidungen oder Verzierungen erfahren, sein Plan und Fundament aber standen unerschütterlich fest.

Welches war die leitende Idee seines Grundrisses? Es war die Lehre von der Notwendigkeit der restitutio in integrum, dem Bewußtsein entwachsen, daß das beim Opfer Ausgefallene nachgeholt, das bei der Darbringung Mißglückte in korrekter Form aufs neue der Gottheit angeboten werden müsse. Dementsprechend heißt es z. B. Ath. Prāy. 2. 4: „Die Opferkuh *brüllt*. Was ist dafür die Sühne? Nun, sie brüllt, weil sie des Opferveranstalters Hunger und Durst ansagen will. Darum soll man ihr Heu geben. Das ist dafür die Sühne." — Vielfach müssen analogen Überlegungen Vorschriften ent-

---

fortbewegten. Wenn die Kette durch Eindringlinge zerrissen wurde, waren stets strenge Sühnen (Neuwahl eines Priesters und Opfergeschenke, die ursprünglich angeblich in der Austeilung der ganzen Habe bestanden haben sollen [sarvavedasadakṣiṇā; s. Ath. Prāy. 6. 5]) notwendig.

[1] Auch in dieser Hinsicht glichen die Götter zweifellos den sie formenden Brahmanen. Śāṅkh. Śr. S. 3. 20. 5 sagt: „[Nur] was ein Brahmane aus Ekel nicht genießen kann, ist mit dem Kennzeichen der Unreinheit behaftet." Das heißt umgekehrt: „Unreine Speise darf ein Brahmane nicht genießen." Andererseits wurde wiederum gelehrt: „dem Magen eines Brahmanen schadet nichts." Die gelehrte Kontroverse stritt also um Priester und Götter in gleicher Weise.

wachsen sein, wie z. B. die, daß man die herabgefallene Kohle des Opferbrandes wieder aufschütten (ibid. 2. 6; cf. Anm. 667); das vorzeitig erloschene heilige Feuer erneuern (6. 1); an Stelle der verlorengegangenen Frühmilch die Abendmilch (oder umgekehrt) in zwei Teilen opfern (Anm. 607); das eingebüßte sāṃnāyya durch neues Melken abermals gewinnen (Anm. 665); von dem angebrannten Opferkuchen das genießbare Stück darbringen (4. 1) oder diesen gegen einen gutgeratenen austauschen (Anm. 653); an Stelle der besudelten Opferausrüstung (Streu usw.) eine reine beschaffen (Anm. 646); das leck gewordene Opfergefäß durch ein festeres ersetzen (5. 5) soll. Diese Regeln sind mit einer bis ins kleinste gehenden Gewissenhaftigkeit ausgestaltet. Nach dem Komm. zu Āp. Sr. S. 14. 26. 2 möge man, wenn ein Opfergefäß platzt, die vorgeschriebenen Sühnezeremonien vollziehen und das Gefäß mit Bindemitteln (saṃdhānīya-dravyaiḥ) haltbar werden lassen; falls es aber dennoch leckt (dhāraṇā-'samārthatve), es wieder dicht machen; sollte aber das pūtabhṛt- oder ādhavanīya-Gefäß zerspringen, zuvor mit der sarvaprāyaścitta-Zeremonie opfern. — Zu dem „Körper des Opfers“ gehört auch die Spendung des Priesterlohnes. Wer deshalb das Opferhonorar auszuteilen unterläßt, soll „reiches Land“ (urvarā samṛddhā) als sühnenden und ausgleichenden Gegenentgelt geben (Maitr. S. I. 4. 13). — Schon im älteren Ritual nehmen die Sühnezeremonien bisweilen einen theatralischen Anstrich an. Wenn über dem noch nicht (aus dem Gārhapatya-Feuer) herausgenommenen Āhavanīya-Feuer die Sonne untergeht, so soll man in westlicher Richtung mit einem Faden aus darbha-Gras ein Goldplättchen befestigen; tritt das Analoge beim Sonnenaufgang ein, in östlicher Richtung auf gleiche Art eine silberne Scheibe aufhängen (Ath. Prāy. 1. 2); — Śat. Brāhm. 12. 4. 4. 6—7 läßt keinen Zweifel darüber, daß in dem Goldstück die Sonne, in dem Silberstück der Mond dargestellt ist, welche, wenn sie in Wirklichkeit schon untergegangen sind, über dem Opfer wenigstens in effigie dastehen sollen, um noch solange zu scheinen, als sie der Priester für die korrekte Vollziehung seiner Handlung braucht. — Bisweilen treten *Renovatio* oder *Iteratio* des Opfers *neben* die Sühnezeremonie, welche letztere dann in einer Handlung der Abstinenz bestehen kann. Wenn z. B. der Hausherr die morgendliche Vollziehung des Agnihotra-Opfers nicht rechtzeitig vorgenommen hat, so möge er den Tag über samt

seiner Gattin *schweigend* (auch der Bruch der Schweigepflicht verlangt Sühne: Ath. Prāy. Anm. 749) und *fastend*, die Reibhölzer in den Händen haltend, dasitzen, des Abends aber das versäumte Opfer nachholen, indem er die Milch *zweier* Kühe darbringt (Ath. Prāy. 4. 4). Auch zur Zeit von Viehseuchen wird, wie es scheint, die den Göttern gespendete Milchmenge verdoppelt (ibid. Anm. 754).

Als Läuterungsmittel verunreinigter Opfersubstanzen und Opfergeräte galt, soweit es dafür anwendbar war, in erster Linie das Wasser. Es dürfte unter ihm bereits in ältester Zeit, wie nachweislich in jüngerer, zunächst das *fließende* Wasser verstanden worden sein (cf. Agnip. 156. 9: śuddhaṃ nadīgataṃ toyaṃ puṇyaṃ tadvat prasāritam). Daß es „das Heilmittel des Opfers" war, lehrt Āp. Śr. S. 14. 21. 2 in einem alten Zitat: „āpaḥ prajāpateḥ prāṇā yajñasya bheṣajam". Ähnlich sagt Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 5: „yad vai yajñasya riṣṭaṃ yad aśāntam āpo vai tasya sarvasya śāntiḥ." Danach ist also das Wasser „das Sühnemittel für alles". Neben dem Wasser ist *Lehm* möglich. Ein Zitat zu Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 1 lehrt:

yāvan nā 'paity amedhyā-'ktād
gandho lepaś ca tat-kṛtaḥ |
tāvan mṛd vāri vā "deyaṃ
sarvāsu dravya-śuddhiṣu ||

Die Säuberung der Opfer-Instrumente usw. erfolgt *mit der Hand* (Ath. Prāy. Anm. 614).

Wir sehen, daß bei den heiligen Handlungen der Begriff der *physischen Reinheit* eine sehr große Rolle spielt. Von hier aus hätte der Weg zur Forderung einer *ethischen* Reinheit gefunden werden können; aber er ist niemals zielbewußt betreten worden. Vielmehr blieb der Brahmanismus stets in der Beobachtung ältester Religionsvorschriften, wie sie auf Grund unklarer, uranfänglicher Ideen in der Menschheit aufzutreten pflegen, stecken. Zwar stellte er (vermutlich seit ältester Zeit) an den opfernden Brahmanen weitgehende Anforderungen in bezug auf sittliche Haltung und Familienzugehörigkeit, auch auf körperliche Reinheit; ferner dürfte er bei dem Opferveranstalter, der die Priester dingte und lohnte, eine gewisse Rechtlichkeit vorausgesetzt haben; zum mindesten durfte der Opferherr keiner Todsünde schuldig gewesen sein. Denn mit dem auf ihr stehenden sozialen Boykott (pari + varj) war naturgemäß auch die Opferunfähigkeit ver-

bunden. Im übrigen aber wünschten die Priester als einzige Tugend bei ihrem Brotgeber nur eine: Freigebigkeit in der Austeilung der Opferlöhne. — War die Forderung der *sittlichen* Lauterkeit sehr wenig rigoros gestellt, so war es die der *physischen* um so mehr. Hier läßt sich ein interessanter Gegensatz zwischen vedischer und avestischer Auffassung feststellen. Die Parsenreligion verehrte die Naturelemente als heilig und suchte sie vor Verunreinigung zu beschützen; die vedischen Opfervorschriften konstruierten einen räumlich genau festgelegten Bezirk der Heiligkeit und Reinheit, dem gegenüber die ganze Außenwelt als befleckt galt. Der ganze Opferraum war ein geweihter Kreis für sich, jeder Einbruch in ihn eine *Sünde*, wenn er von *Menschen*; eine Sühne bedürftige, *ominöse Handlung*, wenn er von *Tieren oder Gegenständen* (Wagen) verübt wurde. Drang Schmutz oder Unreinheit irgendwelcher Art, wozu namentlich auch alle Ausscheidungen des menschlichen und tierischen Körpers gerechnet wurden, in das Opfermaterial ein, d. h.: wurde damit die Opfersubstanz oder das Opferwerkzeug (im weitesten Sinne des Wortes) befleckt, so mußte die anfängliche Reinheit des geweihten Bezirkes durch Zeremonien wieder hergestellt werden. Die Tatsache des *Geweihtseins* als solche, welche die Frucht einer bestimmten rituellen Handlung (dīkṣā) war, gab den Ausschlag über die Heiligkeit oder Unheiligkeit des Eindringlings. Nur *so* verstehen wir es, daß selbst die Naturelemente als Unheilsstifter angesehen werden konnten. Die *Luft* war es, wenn sie Fliegen oder anderes kleines Ungeziefer auf die Opferspeise trug; — das *Wasser*, indem es in Form trüben Schmutzes oder körperlicher Ausscheidungen den heiligen Kreis befleckte; doch selbst die Träne, ja sogar der Regentropfen verursachte die gleiche Wirkung;[1] — das *Feuer*, das heiligste Element der Parsen-

[1] Man unterschied ferner zwischen dem „getrunkenen" und „ungetrunkenen" Soma und verbot die Mischung beider. Unter dem letzteren war das zwar geweihte aber noch *unberührte*, unter dem ersteren das bis auf die im Somabecher zurückgebliebene Neige *genossene* Getränk, oder vielmehr diese Neige selbst zu verstehen (vgl. z. B. Ath. Prāy. 6. 6; Tāṇḍya 9. 9. 8). Übrigens bedurfte es bei der durch solche Vermischung oder auf andere Art erzielten Verunreinigung des Somas keineswegs eines Ersatzes durch gleichartigen Stoff. Vielmehr erreichte man eine Läuterung beispielsweise durch das Hineinwerfen eines Goldstückes in den Somatrester (Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 1). *Gold* gilt, wie überall, so auch hier, als heilig, läuternd und unveränderlich (unsterblich).

religion, indem es als profaner Gehilfe des Menschen bei dessen Kulturarbeit, oder als sein gefährlicher Feind (Haus-, Dorf-, Waldfeuer) sich mit dem Opferfeuer vermischte (cf. Śat. Brāhm. 12. 4. 4. 2; Komm. zu Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 7), sogar wenn es als Blitzfeuer sich auf das letztere herabstürzte (Ath. Prāy. 2. 7; ibid. Anm. 290); — endlich die *Erde*, indem sie mit dem durch menschliche Fahrlässigkeit auf sie herniedergefallenen flüssigen oder festen Opfergut in Zusammenhang kam (Ath. Prāy. Anm. 711; 1146) (weshalb auch im späteren Opferritual alles als unrein gilt, was mit dem Fuß [Agnipur. 173. 32] berührt wurde, und sogar der Kontakt des Mundes mit dem Schuh [Agnipur. 170. 39: upānaham amedhyaṃ ca yasya saṃspṛśate mukhaṃ mṛttikā-gomaye tatra pañcagavyaṃ ca śodhanam] verboten war).

Der Entweihung von außen stand die von innen gegenüber. Sie war namentlich dadurch möglich, daß entweder *absolut* oder *relativ* unreine Menschen oder Gegenstände beim Opfer irgendwelche versehentliche Verwendung fanden. Zu der ersteren Gruppe gehörten (da Mitglieder der unreinen Kasten im allgemeinen ohnehin ferngehalten wurden und von verworfenen Tieren das gleiche galt; hier kamen Mißgriffe wohl äußerst selten vor), vor allem gewisse Pflanzen und deren Produkte, namentlich solche, welche saure, herbe, salzige, bittere, scharfe oder narkotische Ingredienzien lieferten, wie z. B. die Zwiebel (s. Ath. Prāy. Anm. 614; vgl. meinen „Traumschlüssel", S. 129 und 346), aber auch das zu Zwecken der Zauberei verwandte Holz unheiliger Bäume u. a. m.; der *relativen* Unreinheit aber waren alle Substanzen preisgegeben, welche durch Verunreinigung, Zersetzung, Verwesung, unzweckmäßige Behandlung usw. ihre „natürliche Beschaffenheit" verändern konnten. Opferunwürdig war deshalb jede schmutzige, sauer gewordene, geronnene, gegohrene, zersetzte, faulige, angebrannte Speise. — Was die Entweihung des Opferbezirks durch *Tiere* anlangt, so war sie in mehr oder minder hohem Grade durch alle *nicht opferfähigen* Lebewesen zu befürchten. Da aber als opferfähig (nach strengster Auffassung) nur fünf Haustiere in Betracht kamen, war damit eine starke Quelle abergläubischer Furcht angeschlagen. Als *besonders* gefährlich galten nach Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 4 (cf. Ath. Prāy. Anm. 63) das *wilde* Schwein, das *wilde* Schaf, der (herrenlose) Hund samt seinen nächsten Verwandten (Hyäne, Schakal, Fuchs: śvāpada), ferner namentlich auch die dem Erdboden und deshalb dem Reiche

der Nacht angehörigen kleineren Wesen, wie etwa Maus und Ameise, deren Erdaufwürfe mit den Spenden *verunreinigten* Opfergutes bedacht wurden (Atb. Prāy. 4. 3), weil sie dessen unheilvolle Befleckung ins Reich der Nacht hineinziehen sollten (cf. Anm. 664; 741—2). — Von Vögeln gehörten zu den Sendboten der Todesgottheiten, und galten deshalb als besonders ominös, namentlich die sehr gefürchtete, weil von Leichenresten lebende, *Krähe* (Anm. 818) und deren Verwandte: der Rabe, Geier usw. Wenn diese Tiere einen Teil des Opferleibes zu verzehren versuchten, betrachtete man dessen Entheiligung als ungewöhnlich schwer und der Sühne bedürftig.

Als unrein, verunreinigend und unfähig der heiligen Handlung irgendwie beizuwohnen, galten endlich Tiere und Menschen unter gewissen Zuständen ihrer physiologischen Beschaffenheit, namentlich schwangere Wesen[1] (s. Traumschlüssel, S. 172 folg.) und solche, die Zwillinge geboren hatten, ferner die Gattin des Opferveranstalters, wenn sie sich in der Menstruation oder innerhalb eines gewissen Zeitabschnittes nach ihrer Entbindung befand.[2]

Wir sehen, daß einerseits die Opfer-Veranstalter und -Teilnehmer, andererseits die leblosen Glieder des großen Opferleibes eine große Anzahl von Bedingungen erfüllen mußten, wenn sie als würdig gelten sollten, zur Gottheit in Beziehungen zu bleiben. Entsprachen sie den traditionellen Anforderungen nicht, so wurden sie sofort ausgeschaltet. Nur ein unbeabsichtigter Mißgriff oder unabwendbare äußere Einflüsse konnten

---

[1] Selbst der in rituellen Angelegenheiten sehr liberale *Buddha* erklärt im 12ten Sutta des Majjhima Nikāya, er übe Askese, indem er nichts annehme: weder von einer Schwangeren, noch von einer Säugenden, noch von einer, die zu einem Mann gegangen ist, noch von einer Schmutzigen. — Hier spricht allerdings der buddhistische Ekel vor dem Weibe als solchem und die mönchische Lehre von der Unreinheit der Geburt bereits mit.

[2] Vgl. z. B. Atb. Prāy. Anm. 684; s. auch Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 9 (= Kāṭh. 35. 18): „Die Hälfte des Opfers geht nämlich demjenigen verloren, dessen Gattin am Tage des Gelübdes [infolge ihrer Unreinheit] unantastbar ist. Er möge sie entfernen und [dann erst] opfern. [Damit er aber] mit dem *ganzen* Opfer opfert, soll er nach demselben sie herbeirufen und sagen: „Der bin ich; die bist du; der Himmel ich; die Erde du; Sāman ich; Ṛc du; komm, wir wollen uns vereinigen . . . um kräftige Söhne zu erzeugen.“ In der Mitte [der Zeremonie] ruft er sie; das ist dafür die Sühne.“

ihnen die Möglichkeit einer vorübergehenden Verwendung beim Opfer geben.

Ganz anders verhielt es sich um den Gebrauch, respektive die Anteilnahme der gleichen Sachen oder Personen in dem der gottesdienstlichen Handlung antipodisch gegenüberstehenden *unheiligen Zauber*, der gerade beim Sühneopfer, mag es selbständig auftreten oder nur eine bestimmte Zeremonie innerhalb eines Opferturnus darstellen, eine große Rolle spielt. In der speziellen Verwendung und Behandlung gewisser, sonst vom Opfer ausgeschlossener Tiere oder Gegenstände als Opfergaben eröffnet sich uns der eigentliche Charakter des Sühneopfers, wie es uns, noch *neben* oder *gegenüber* dem eigentlichen Götterdienste stehend, in der Religionsgeschichte entgegentritt. Während nämlich in dem eigentlichen *Götterkultus* das Opfertier zur Gottheit in die engste Beziehung kam, mit ihr identifiziert und sein geheiligter Leib zum Besitztum der Opferversammlung durch gemeinschaftlichen Fleisch- und Blutgenuß gemacht wurde, belud man in dem als unheilig betrachteten, von der Stammesgemeinschaft gefürchteten *Sühneopfer* das geweihte Tier, welches, als Repräsentant des zur magischen Tötung ausersehenen Feindes für verdammt und fluchbeladen wie fluchspendend galt, mit allem Makel, den man durch die Sühnehandlung vernichten wollte. Selbständige rituelle Handlungen dieser Art finden sich im vedischen Brahmanismus kaum, um so mehr in den dem Śivaïsmus zustrebenden Rudrakultischen Begehungen. In den älteren Texten spielt die Frage nach dem Verbleib des menschlichen, tierischen oder sächlichen Unheilstifters, den man durch das Sühneopfer vernichten wollte, naturgemäß eine geringere Rolle, da es ja vor allem darauf ankommen mußte, die durch den Störer verursachten Unterbrechungen der heiligen Handlungen möglichst abzukürzen, weil anderenfalls angesichts der Massenhaftigkeit derartiger unliebsamer Zwischenfälle der ganze Opfervollzug gefährdet werden konnte. Wir können deshalb auf die Frage, was mit dem einzelnen ominösen Objekt geschah, in vielen Fällen keine Antwort erteilen,[1] müssen ferner festhalten, daß nur die *älteste* Zeit die grausame Folgerung der völligen

---

[1] Unzweifelhaft ist es, daß man gefährliche Dinge vorzugsweise ins Wasser warf. Der Spruch „Ins Meer schicke ich dich“ begleitet diesen Vorgang sehr häufig; s. Ath. Prāy. Anm. 724.

physischen Vernichtung des Unheilstifters zog, in jüngerer aber an deren Stelle die Aussetzung, das Wegschenken an die Priester, trat. Wenn gar ein Gegenstand, etwa durch Verunreinigung, nur *halbwegs* opferuntauglich gemacht worden war, so wählte man den jesuitischen Ausweg, ihn unter Umständen, z. B. wenn er aus schmutzig gewordener Milch bestand, auf *heiße Asche* zu gießen; da diese vermöge ihrer Wärme das Feuer repräsentieren konnte, galt die ihr gespendete Milch als geopfert; da sie keine Flammen zeigte, als ungeopfert (Ath. Prāy. 1. 3; Erklärung nach Śat. Brāhm. 12. 4. 2. 2). Immerhin können wir die *Tötung* der menschlichen und tierischen Zwillinge als unheildrohender Erscheinungen teils nachweisen (cf. Traumschlüssel S. 258 Anm. 1), teils wahrscheinlich machen. Als uralte *Opfergabe* an die Priester finden wir (falls der Text richtig ist, z. B. in Ath. Prāy. 5. 5) das Zwillinge gebärende *Mutter*wesen von Mensch und Tier, namentlich aber von der beim Agnihotra notwendigen Opferkuh. Diese war integrierender Bestandteil eines grundlegend wichtigen, unaufhörlich erneut vollzogenen Ritus. Ihre Opferunreinheit hatte deshalb ein weit höheres Gewicht als der gelegentliche Einbruch von störenden Elementen, wie z. B. hindurchlaufenden Hunden, Wildschweinen, Mäusen usw. (die man wohl einfach wegjagte) in den Opferbezirk. Darum verstehen wir es, wenn alle Eventualitäten des Verhaltens der Agnihotra-Kuh aufs sorgfältigste erwogen wurden, und die das Unheil, welches sie heraufbeschwören konnten, abwehrenden Sprüche ihrem Wortlaut nach der Gelegenheit ihrer Rezitation genau angepaßt waren, — was im allgemeinen im Verhältnis zwischen Mantra und Opferhandlung keineswegs immer der Fall ist. Wie man bei den heidnisch-germanischen Völkern *das Pferd* aufs genaueste beobachtete, ja die rege Dämonologie jener Stämme in jeder Bewegung dieses, in den sakralen Dienst gestellten Tieres eine möglicherweise wichtige religiöse Tatsache sah, so erging sich der Inder in der Betrachtung bedeutsam erscheinender Momente im körperlichen und psychischen Gebahren der Kuh, deren Milch die Opferspeise zu der wichtigsten kultischen Zeremonie lieferte; eben darum entledigte er sich dieses Wesens, wenn die von ihm zu dem Opferzwecke hergegebene Milch beispielsweise *blutig* war (Śat. Brāhm. 12. 4. 2. 1); darum schenkte er es an einen Brahmanen, dem er voraussichtlich nicht wieder begegnen würde (yam

anabhigamiṣyan manyeta), weg, wenn es sich (angeblich aus Furcht) während des Agnihotras niedergesetzt hatte (ibid. 12. 4. 1. 9).

Die eigentliche Heimstätte kultischer Verrichtungen dieser (chthonischen) Art war begreiflicherweise das Totenritual. Was immer mit dem Verstorbenen in leiblicher Berührung gestanden hatte, verfiel der Vernichtung. Dazu gehörten namentlich die Speisegefäße des profanen und des Opfergebrauches. In ältester Zeit, da die religiösen Ideen noch ihre volle Kraft bewahrt hatten, wurde das ganze Gerät des Verstorbenen zweifellos zerschlagen oder ins Wasser geworfen. Erst als später neben den irdenen (mṛnmaya) und den steinernen (aśmamaya) Gefäßen die kostbaren metallenen aufkamen, erregten diese die Habgier der Brahmanen, deren gesunder Konstitution ihre Benutzung nicht schadete (vgl. hierzu Ath. Prāy. 3. 7; Śat. Brāhm. 12. 5. 2. 14; Kāty. Śr. S. 25. 7. 32—3). Erinnert sei an die genau analoge Handlungsweise bei den Hebräern und wohl Semiten überhaupt: das irdene Gefäß, in dem das Sühnopfer gekocht wurde, mußte zerbrochen werden; ebenso das durch den Eintritt von Ungeziefer verunreinigte Opfergeschirr (R. Smith, *Religion der Semiten*, Übers., Freiburg 1899, S. 116).

Die altindischen Ritualbücher haben in dem Namen und der Gestalt der Gottheit „Nirṛti", „Vernichtung", die wichtige Tatsache aufbewahrt, daß eine frühe Vergangenheit sich die unheilbringende Schicksalsmacht, der viele Sühnopfer ursprünglich vornehmlich galten, keineswegs körperlich vorgestellt hat. Erst später, als die Sühneriten in die kanonischen Bücher eingereiht und dem Göttersystem des Brahmanismus gefügig gemacht worden waren, teilte man sie einer devatā, d. h. rituellen Opfergottheit, zu. Daß bei vielen derartigen Anlässen nur ein einzelner Gott des indischen Pantheons in Frage kommen konnte, in anderen Fällen allerdings die vage Spekulation nach dem geeigneten Objekt der Verehrung sich umzusehen hatte, ergab sich dann von selbst. Sogar an pedantischen Differenzierungen fehlte es nicht: wenn beispielsweise das Opferfeuer durch einen Mißgriff beleidigt war, so begnügte man sich nicht, den *Agni* als solchen zu versöhnen, sondern forschte nach dessen spezieller Manifestation als Agni Vivici, Agni Śuci usw. War die Pflicht der *Unterscheidung* zwischen weltlichen und heiligen Feuern vernachlässigt, so wurde Agni Vivici („der Unterscheidende") durch

Spenden besänftigt. Dagegen sollte Agni Śuci („der Lautere") bei der ominösen Vereinigung des Opferfeuers mit einem Leichenbrande beistehen (cf. Ath. Prāy. 2. 7. = 5. 4; Anm. 863). Dem Agni Vratabhṛt („das Gelübde wahrend") gilt (ibid. 5. 4) die den Bruch des Opfergelübdes sühnende Spende, falls sie nicht dem Vratapati („dem Herrn des Gelübdes", also einer eigens für diesen Zweck konstruierten Gottheit) dargebracht wird (ibid. Anm. 863). Vāyu wird immer verehrt, wo es sich um das Vieh, das Opfertier, handelt (z. B. 5. 5). Wenn das Agnihotra für einen *auf der Reise Verstorbenen* veranstaltet wird, soll man des Prajāpati („des Herrn der Geschöpfe", einer Zeugungsgottheit) gedenken (Anm. 318). Ist das bedrohliche Wahrzeichen nicht kodifiziert, so sucht man den richtigen Gott zu erhaschen, indem man ihrer möglichst viele aufzählt (6. 9): „dem Agni heil! dem Opfer heil! Dem Brahman heil! dem Viṣṇu heil! dem Prajāpati heil! der Anumati heil! dem Agni Sviṣṭakṛt heil!" Dazu kommen in diesem Falle noch die Lieder, welche mit „den Indra als Retter" und „mit deren Hilfe" beginnen, sowie die Verse, die Viṣṇu-Varuṇa zur Gottheit haben.

Solche Lieder waren ein integrierender Bestandteil der Opferhandlung. Im indischen Ritual, wie es der Veda lehrt, gibt es keine Manipulation, die nicht von einem gesprochenen oder nur im Geiste memorierten Gebete begleitet worden wäre, dessen falsches oder lückenhaftes Hersagen, dessen Auslassung oder Rezitation an unzugehöriger Stelle deshalb gesühnt werden mußte (cf. z. B. Ath. Prāy. 6. 5). Offenbar hatte der Zauberspruch ursprünglich zu dem Unheil abwehrenden Ritus den engsten sachlichen und verbalen Bezug; er *unterstützte* dessen magische Gewalt; das Wort, die heilige Rede, wie der Veda sie gibt, sind der „Donnerkeil", der aus des Brahmanen Munde fällt. Da, wo der rezitierte Spruch die heilige Handlung *erläuternd* begleitet, um den drohenden Fluch abzuwenden und in Segen zu verkehren, liegen sicherlich die ältesten und wichtigsten Zeremonien vor. In solchen Fällen wenden sich die Mantras unmittelbar an den Träger der unheilbringenden Schicksalsmacht. Sie bitten ihn in Versen oder einer offenbar dem höchsten Altertum angehörigen Prosa um Schonung des Lebens, der Familie, des Besitzstandes des Opferveranstalters. Stürzt beispielsweise der Opferpfahl nieder, so flehen sie ihn an, Frau und Kinder, Haus und Hof des Opfer-

herrn zu bewahren. Fällt eine Kohle vom Opferfeuer herab, so wünschen sie, diese möge weder das Opfer, noch dessen Veranstalter, weder seine Gattin, noch die amtierenden Priester schädigen, — was zu fürchten ist, je nachdem sie nach Norden oder Süden, nach Osten oder Westen fällt. Für jede dieser Möglichkeiten wird eine eigne Fassung des Zauberspruchs bereit gehalten. Die meist an Äußerlichkeiten sich haltende, einem hohlen Schematismus das Wort gebende Genauigkeit, welche im indischen Geistesleben fast überall hervortritt, ist an solchen Differenzierungen von inhaltlich gleichlautenden Zaubersprüchen gut beobachtbar. Zu den Urzeiten der Verehrung mit magischem Leben ausgestattet geglaubter konkreter Dinge steigen wir herab, wenn wir hören, wie eben diese niederfallende Kohle, die bereits die Opferstreu in Brand versetzt hat, einem Machthaber ähnlich angeredet wird: „Verehrung sei dir, wo du kommst; Verehrung, wo du vorübergehst; Verehrung, wo du niedersitzest.“ Ein wunderbares Band wird zwischen diesseits und jenseits gezogen, und dadurch dem harmlosen Naturvorgang eine symbolische, gewissermaßen kosmische Bedeutung gegeben, wenn bei der Zeremonie des Zurücklegens jener Brandkohle der Spruch ertönt: „Aus der Unheilsgöttin (Nirṛti) Schoße nehme ich das Opfer; das stelle ich zu den Göttern hin, da ich ein Wissender bin.“ Es folgen kurze Gebete um reiche Nachkommenschaft, langes Leben und Schutz bei den Göttern. — Von großer Altertümlichkeit ist der Spruch, den der Priester zu dem Opferfladen sprechen soll, falls dieser etwa plötzlich emporschnellt. Nachdem der Kuchen auf die Opferstreu zurückgestellt worden ist, rezitiert der Sprecher: „Warum schnellst du empor? warum bist du in die Höhe gesprungen? Versühnt durch die Sühne komme hierher. Unschädlich, opferfähig geworden, setze dich auf diesen Sitz! Nicht richte Schaden an, o Gott . . .!“

Der Zauberspruch im Verein mit der von ihm begleiteten zeremoniellen Handlung ergibt *den Körper der Sühnezeremonie.* Daß er bereits früh kanonisch festgelegte Formen annahm, erwähnten wir. Wo dies nicht der Fall war, nämlich bei den „unbekannten Omina“, behalf man sich mit dunkeln Zauberworten (s. unten S. 262); anderenfalls aber gestaltete man allmählich die Zeremonien zu selbständigen, komplizierten Opfern aus, deren beispielsweise ein späterer, zu dem Atharva-

veda gehöriger Text nicht weniger als 30 aufzählt. Manche von ihnen lassen eine gewisse Naïvität und Sinnfälligkeit nicht vermissen, so z. B. die pāthikṛtī („pfad-ebnende Sühne"). Ihren Namen zu erklären, dient Śat. Brāhm. 12. 4. 4. 1: agnir vai pathikṛt pathām apinetā sa evai 'naṃ yajñapatham apinayati; „Agni ist der Pfadfinder; er führt auf die rechten Wege; er führt ihn (den Opferherrn) auch auf den [rechten] Opferpfad." Dementsprechend wird die Pāthikṛtī angewendet, wo etwas „aus dem rechten Gleis gekommen" ist; zunächst also, wenn etwa ein Wagen aus der rechten Bahn lief und dann zwischen zwei Opferfeuer eindrang (Āp. Śr. S. 14. 31. 2); ferner, im übertragenen Sinne, wo Zeit und Ort der heiligen Handlung den Vorschriften nicht entsprechen (Ath. Prāy. Anm. 825; 845); also bei Opferentgleisungen; daher auch, wenn ein angelegtes Feuer ausgeht (Ath. Prāy. 5. 3; cf. Anm. 826). „Vom Wege her (*patho* 'ntikāt; in spielender Etymologie zu pāthikṛtī) soll er die darbha-Gräser nehmen; ein Wagen ist dafür der Opferlohn; immer dient bei der pāthikṛtī ein Wagen zum Opferlohn." Eine kindliche Ideenassoziation reiht hier Wagen und Pfad; Pfad und Feuer; Feuer und Agni; Agni und den Opferpfad (= den richtigen Weg zu opfern) aneinander und läßt selbst die Anforderungen der nur selten mit geringen Honoraren sich bescheidenden Priester in mäßigen Grenzen bleiben. Andere Beispiele der Ath. Prāy. lehren, daß man bei dem [rituell unerlaubten, zeitlichen und räumlichen] Zusammenfall verschiedener Sühnezeremonien die Vaivicī („die Differenzierende") zuerst vollziehen soll (Ath. Prāy. 5. 5); daß die Vāruṇī dem Wassergott zu Ehren darzubringen sei, weil dieser die verdorbenen Teile des Opfers aufnimmt (ibid. Anm. 729). Je nach der gerade gegebenen Gelegenheit wendet man sich an gewisse, für sie ausersehene Götter. Dem Mitra und Sūrya wird ein Brei dargebracht, wenn die Sonne über dem noch nicht begonnenen Agnihotra-Opfer aufgeht (ibid. 4. 4); dem Mitra resp. Varuṇa bei anderen Versäumnissen des richtigen Zeitpunktes dieses Ritus ein Fladen geopfert; dem Agni, der dann übrigens mit dem jedesmal betroffenen Attribut zu verehren ist, eine ähnliche Speise geweiht (ibid. Anm. 276). Wenn die Agnihotra-Milch beim Kochen überläuft, soll man die Viṣṇu-Varuṇa-Verse sprechen; denn was beim Opfer verletzt ist, gehört dem Viṣṇu; was in Unordnung geraten, dem Varuṇa (ibid. 1. 5). Überhaupt kehren manche Verse bei sachlich

zwar sehr verschiedenen, aber zueinander in gewisser Analogie stehenden Gelegenheiten wieder. So dient der mit „33 Fäden“ (Taitt. Saṃh. 1. 5. 10. 4) beginnende Vers dazu, durch einen Zauber den zerrissenen Gürtel des Opferherrn und seiner Gattin wiederum zu schließen; sodann aber auch, das durch Mißgriffe im Ritus zerrissene Opfer-„Gewebe“ zusammenzuziehen (ibid. Anm. 877). Er soll nach Śāṅkh. Śr. S. 13. 12. 13 sogar angewendet werden, wenn das mahāvīra-Gefäß platzt. — Bei allem, was gespalten, aufgeplatzt, verderbt ist (es handelt sich hier wohl in erster Linie um Opfergefäße: Ath. Prāy. **6. 5**), soll man die Formel anwenden: „Zurück komme zu mir die Indra-Kraft“.

Im speziellen Modus der Vollziehung der Sühnezeremonien läßt sich eine gewisse Folgerichtigkeit nicht verkennen. Bei dem *Verlust des Sāṃnāyya* beispielsweise, einer aus süßer und saurer Milch gemischten Opferspeise, soll die zu Grunde gegangene Substanz *durch Melken* wieder ersetzt werden. Geht bei einer Libation von *Quark* (āmikṣā) etwas verloren, so hat der *analogen* Opfersubstanz wegen das *Analoge* zu geschehen (Ath. Prāy. Anm. 665).

Das Uranfängliche solcher Ideen und Formen tritt in vielen Einzelheiten der Sühneriten hervor. Die Forderung der Keuschheit und Speiseeinschränkung beim Opfer (cf. Agnipur. 173. 39) resp. des völligen Fastens gehört zu den alten, so häufig sich im Kultus vorfindenden Abstinenzvorschriften. Die strenge Weihe des unantastbaren, für profane Wesen unerreichbaren Opferkreises, das über den Priestern und ihren Manipulationen schwebende „Tabu“, kehren bei niederen Völkern wieder. Dieses Tabu lastet nach uranfänglichen Ideen auf der menstruierten oder jung entbundenen Frau; es verleiht besondere Fruchtbarkeit der Milchkuh des Agnihotras, sowie den Opfertieren, wenn diese ein abnormes Verhalten zeigen, namentlich wenn sie aus Furcht davonlaufen, sich schütteln, Kot und Urin lassen; aber auch bisweilen, wenn sie sich innerhalb des Opferturnus begatten (vgl. Bloomfields Concordance unter: yasmād bhīta udaproṣṭa ff.). Und abermals werden kindliche Assoziationen, deren Träger noch nicht zwischen den Reichen des menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens zu unterscheiden gelernt haben, wach, wenn der Priester nach Śāṅkh. Śr. S. 3. 20. 2 die Agnihotra-Kuh, welche sich niedergesetzt hat, zum Aufstehen mit einem *frischen*, grünen

Reiß [ārdradaṇḍa] veranlassen soll. Ein *verdorrtes* Holz würde Unglück bringen, wie man nach deutschem Aberglauben niemanden, besonders *junge* Menschen nicht, mit *trockenen* Reisern, Besen, Ruten usw. berühren oder schlagen soll.

Manche altertümliche Einzelheit zeigt sich endlich noch in dem *Anspruch* auf Opferlohn und dessen spezieller Eigenart; s. Maitr. Saṃh. 1. 4. 13 (vgl. Ath. Prāy. 6. 2: samidhaṃ kṛṣṇāṃ dadyād | vāso-yugaṃ dhenuṃ vā ||).

Das Opfer war, der orthodoxen Lehre nach, unveränderlich; tatsächlich aber ließen sich gewisse Umgestaltungen, die allmählich Vereinfachungen bewirkten, nicht vermeiden. Die große Sorgfalt, mit der die *Substitute* der Opferelemente aufgezählt und besprochen werden, ist ein klarer Beweis für die soziale Wichtigkeit der Sühnopfer und die so oft beobachtbare, zu dem theoretischen Rigorismus der Priester in fast ergötzlichem Widerspruch stehende Anpassungsfähigkeit ihrer Vollzieher.

Nach der zusammenfassenden, Ath. Prāy. Anm. 6 zitierten, Stelle konnte das *Opfermaterial* (im weitesten Sinne) einer Stellvertretung unterliegen. Dazu gehörte in erster Linie der Soma. Oft kam es vor, daß er durch Diebstahl oder Verderbnis abhanden kam. Dann sollte man ihn nehmen, woher er am nächsten zu bekommen war (Ath. Prāy. 6. 4). Die Pflanze, deren Saft ihn darstellte, wurde aber wahrscheinlich allmählich ausgerottet. An ihre Stelle trat dann im Notfall das pūtika-Gewächs (s. Pet. Wb. pûti, pūtika, pūtīka; vgl. Mīm. im Komm. zu Taitt. Brāhm. 1. 181 nach Pet. Wb. unter pratinidhi: somā-'bhāve bhavet pūtividhiḥ | pratinidhāv uta; Āp. Śr. S. 14. 24. 12: somā-'bhāve pūtikān abhiṣuṇuyāt; cf. aber Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 1, 3, wo der Komm. l. c. von *rohita*-tṛṇā-'grāṇi spricht. Tāṇḍya 9. 5. 4 wird der Soma zum pūtika-Gewächs in ein mythologisches Abhängigkeitsverhältnis gebracht; s. hierzu Ath. Prāy. 6. 4); im Falle von dessen Unbeschaffbarkeit wurde — auch hierin scheinen sich die meisten Autoritäten ziemlich einig gewesen zu sein[1] — das *Arjuna* genannte Substitut angewendet; s. Komm. zu Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 3: die *weiß*blühenden Arjuna-Schosse; dagegen nach Tāṇḍya 9. 5. 7 die *braunen* A.-Sprossen; dies wird l. c. mythologisch begründet: „Indra erschlug den Vṛtra; da floß

[1] Dagegen sagt Taitt. Brāhm. 1. 4. 7. 5: yasya krītam [somam] apahareyur ādārāṃś ca phālgunāni cā 'bhiṣuṇuyāt.

Soma aus seiner Nase; der wurde zu den *braun*rispigen Arjuna-Sprossen; [auch] aus dem gespaltenen omentum (vapā) [floß Soma]; der wurde zu den *rot*-rispigen Arjuna-Sprossen; man soll nun die *braun*-rispigen Arjuna-Sprossen pressen; denn sie stellen brahman dar; ganz offensichtlich preßt [der Priester in ihnen] den Soma." — Nach dem Komm. l. c. hat nämlich brahman die [braune] Bodenfarbe. Nach Komm. zu Tāṇḍya 9. 5. 3 sind die arjunāni: *śyāmalāni* tṛṇāni, was dazu passen würde. (Brahm. Prāy. in Ath. Prāy. Anm. 1016 scheinen ebenfalls dem auf dem *Himavant* wachsenden *rötlichen* Soma gegenüber den dem *Mūjavant*-Berge entsprossenen *braunen* Soma den Vorzug zu geben, so daß die braune Farbe bei dem Gewächse, das den Opfertrank lieferte, und allen seinen Substituten bevorzugt worden wäre). Kāṭh. 34. 3 erwähnt als Soma-Substitute die arjunāni *lohita*-tūlāni; daneben aber auch die arju° *babhru*-tūlāni; vgl. auch Boehtlingks Wb. unter arjuna; s. Ath. Prāy. 6. 4; ibid. Anm. 1019. Manche Texte, wie z. B. Āp. Śr. S. 14. 24. 12, nennen die Arjuna-Pflanze nicht, sondern machen folgende Gewächse sich gegenseitig zu Stellvertretern: soma-pūtika-ādāra-*śveta*-tūlāni phālgunāni; auch Śat. Brāhm. 4. 5. 10. 4 erwähnen die ādārās, wenngleich in etwas anderer Reihenfolge, denn sie nennen hintereinander als Ersatz für Soma die *phālgunāni* (bei denen sie zwischen *rot*- und *rötlich*-blühenden unterscheiden und den letzteren den Vorzug geben: „eṣa vai somasya nyaṅgo yad aruṇa-puṣpāṇi phālgunāni" [nyaṅga ein gutes Wort für Substitut!], während Āp. Śr. S. 14. 24. 12 die mit *weißen* Büscheln blühenden phālguna-Schossen hervorhebt), und erwähnen als deren gegenseitige Stellvertreter: śyenahṛta, *ādārāḥ*; aruṇa-dūrvāḥ; endlich nennen Kāty. Śr. S. 25. 12. 19: śyenahṛta, pūtika, ādāra, aruṇadūrvā, haritakuśa als gegenseitige Substitute. Wir sehen also, daß gewisse Pflanzen, wie das (vielleicht in anderen Namen von Soma-Substituten wiederkehrende) Arjuna- und ferner das Pūtika-Kraut als Ersatz für die heilige Pflanze die weiteste Verbreitung genossen, während der Wert anderer Stellvertretungen bezweifelt oder wenigstens verschieden hoch angeschlagen wurde; daß ferner sämtliche Stellvertreter den mit Büscheln (Rispen) versehenen Gras-Arten oder doch kleineren Gewächsen mit saftigen Stengeln angehörten; daß die meisten Stellvertreter auf Bergen wuchsen; ihre Blütendolden verschiedene Farben trugen, von denen bald der braunen, bald der rötlichen oder weißen Varietät, wahrscheinlich aber

(vgl. Ath. Prāy. Anm. 1016 und Anm. 1019 miteinander) ursprünglich der *braunen* Farbe der Vorzug gegeben wurde; und endlich, daß jedes saftige Gewächs im Notfall als Soma gelten durfte. So nennt Komm. zu Āp. Śr. S. **14. 24.** 12 f. als solche Stellvertreter: yāḥ kāś cau 'ṣadhīḥ kṣīriṇīr aruṇadūrvāḥ kuśān vā haritān iti vājasaneyakam apy antato vrīhiyavān, läßt also alle Gewächse mit Milchsaft gelten und hebt unter ihnen das rötliche Fennichgras und die gelblich blühenden kuśa-Gräser hervor, nennt ferner als letzte Substitute Reis und Gerste und greift damit offenbar auf Śat. Brāhm. 4. 5. 10. 5 folg. zurück. Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 3 nennt die *kuśa-Halme* in diesem Zusammenhange, Brahm. Prāy. in Ath. Prāy. Anm. 1019 aber beliebige Waldkräuter, das darbha-Gras an der Spitze.

So wenig als die Opfersubstanz war das sie zum Himmel tragende, auf rituellem Wege durch Reibung zweier Hölzer aneinander zu entzündende Feuer überall zur Stelle; deshalb muß bisweilen ein *profaner* Agni den aus seinem Versteck nicht hervortretenden *himmlischen* Opfervermittler ersetzen. Es war gleichgiltig, woher man ihn nahm (Ath. Prāy. 5. 2). In *dessen* Ermangelung sollte man in die rechte Hand eines Brahmanen; wenn auch diese Eventualität nicht gegeben war, in das rechte Ohr einer Ziege opfern. (Manche Texte, wie z. B. Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 1 ff., nennen die Ziege zuerst; so auch Āp. Śr. S. 9. 3. 7 ff.) Als letzte Stellvertreter sind endlich noch Grasbüschel, Wasser, Gold angegeben. Offenbar kamen diese Bestimmungen namentlich dem auf der Reise, resp. auf der Flucht vor dem Feinde oder gar im Sterben befindlichen Brahmanen entgegen, der das unumgänglich notwendige Opfer in irgendeiner, den Umständen angepaßten Form darzubringen gedachte. Die Verwendung der Substitute des heiligen Feuers hatte deren Ausschaltung für den profanen Gebrauch zur Folge. Dies galt für die älteste Zeit zweifellos bei *allen* Stellvertretern, also auch dem Brahmanen. Unsere Texte freilich nehmen den letzteren aus, wenn sie, wie Ath. Prāy. 5. 2 oder Kāty. Śr. S. 25. 4. 9–10, seine *Verachtung verbieten.* Daß die hier in Frage kommende Wendung *na paricakṣīta* tatsächlich so gedeutet werden muß, lehrt nicht nur die Überlieferung, sondern auch indirekt Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 3 mit seinem Verbot, den Brahmanen, der als Stellvertreter des Opferfeuers gegolten hat, *von seiner Wohnung fern zu halten*: vasatyai *nā 'parun-*

dhyāt; Komm.: tad-dhaste hutavān puruṣaḥ svagṛhe nivāsā-'rtham āgataṃ brāhmaṇaṃ *na pariharet* | tad-parihāre svakīyam agniṃ bhāgarahitaṃ kuryāt |. Aber eben die Tatsache, daß das dem Brahmanen gegenüber doppelt selbstverständliche Verbot der Verachtung seiner Person und der Mißachtung des geheiligten Gastrechts hier besonders betont wird, läßt den Schluß zu, daß *in ältester Zeit* der Verkehr mit ihm und seine Aufnahme als Gastfreund unter den obwaltenden Vorbedingungen verboten war. Als Stellvertreter des Sühneopferfeuers war er eben verfehmt. Dies ist nach den Apastamba-Bestimmungen, die der Komm. zu Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 6 [1] zitiert, den Vorschriften des Ālekhana zufolge *lebenslang*, nach *Aśmarathya* nur *ein Jahr* hindurch der Fall. Da die Ath. Prāy. nur die letztgenannte Autorität zitieren, dürften sie auf dem *weniger rigorosen* Standpunkt stehen, entsprechend dem Grundsatz: „*das Jahr* ist der Sühnezeitpunkt für alles“ (Tāṇḍya 9. 8. 13); dürften also das über sämtliche Substitute des Opferfeuers verhängte Tabu nach Ablauf eines Jahres als aufgehoben betrachten. Dann könnte man dem Brahmanen wieder begegnen resp. ihn besuchen; von der Ziege die Milch genießen; auf den benutzten Gras- (darbha- oder kuśa- [s. Ath. Prāy. Anm. 804]) Büscheln wieder sitzen; die Füße mit dem betreffenden Wasser waschen; [2] das sakrosankte Goldplättchen wieder tragen. — Man fragt sich nun, warum gerade diese Dinge das Opferfeuer vertreten können. Darüber unterrichtet uns beispielsweise der Komm. zu Taitt. Brāhm. a. a. O.: *die Ziege* (kann es sein), denn sie gehört zu Agni (ist feuerhaltig: āgneyī). Agni und die (weibliche) Ziege kamen nämlich bei der Schöpfung zu gleicher Zeit aus Prajāpatis Munde. Deshalb sind sie miteinander verwandt; — *der Brahmane*, denn er ist Agni vaiśvānaraḥ (diese Idee, nach der gerade der Priester das lebendige Feuer sei, resp. dies in seinem Leibe tragen und durch den Mund ausströmen lassen könne, ist die Grundlage

---

[1] Lies jedoch daselbst (Ausg. der Bibl. Ind. B. 3 S. 448 Z. 10): ty āhā 'śmarathyo.

[2] Hier ist die Lesart der Ath. Prāy. zweifellos besser als die von Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 5, welches an entsprechender Stelle liest: āpas tu na paricakṣīta, also: er soll die Wasser nicht verachten. Die Begründung des Komm. l. c. lehrt, daß es sich nicht um einen jüngeren Textfehler handeln kann. Zur Verachtung der Wasser lag selbstverständlich ebensowenig Grund vor, als zu der des Brahmanen.

des bekannten, viel erörterten Mythus Śat. Brāhm. 1. 4. 1. 10 ff.); — die *Grasbüschel*, denn sie sind feuerhaltig; — *Wasser*, denn, seit Agni (als Blitzfeuer) sich in die (Wolken-)Wasser flüchtete, traten damit alle Götter in dasselbe ein; alle Götter sind nämlich in Agni verborgen; — endlich das *Gold*, wahrscheinlich weil es als der männliche Same des Gottes, der es schmilzt und alsdann ausscheidet, angesehen wurde. Zweifellos sind in diesen Erklärungen Dichtung und Wahrheit miteinander vermengt. Was den Brahmanen anlangt, so ist es sicher, daß die *Opferung in seine rechte Hand eine Schenkung* bedeutet. Wir wissen (s. oben S. 241 Anm. 1), daß der Priester das Schlimmste vertragen konnte und daß die *Entäußerung* eines Gegenstandes zu seinen Gunsten als mit der *Vernichtung* des betreffenden Objekts identisch angesehen wurde. — Die Ziege hatte wohl tatsächlich zu den Feuergottheiten in mythologischer Beziehung gestanden. Daß man ihr *rechtes Ohr* dazu mißbrauchte, die Stätte einer solchen Spende zu werden, wird dadurch verständlich, daß dessen Inneres ziemlich geräumig und aufnahmefähig ist. — Die *darbha*- oder *kuśa*-Gräser wurden, weil man sie beim Opfer verwandte, als heilig verehrt; auch haben die zur Opferstreu benutzten Halme manche Libation eines ungeschickten Priesters aufgetrunken. Das *Wasser* entführte alles Unreine oder Verfehmte, also auch die Sühnopferspeise. — Wenig interessant sind die z. B. vom Komm. zu Taitt. Brāhm. a. a. O. gegebenen *Begründungen* der Tabu-Bestimmungen. Wenn jener Kommentar beispielsweise davon spricht, man solle den Brahmanen, der bei dem Opfervollzieher wohnen will, nicht daran verhindern (pariharet), so ist die Begründung dafür sachlich wie formal unmöglich: wenn man dies täte [und dadurch — so ist doch wohl zu ergänzen — den obdachsuchenden Brahmanen um sein Gastgeschenk brächte], so würde man den Agni [der seine Stelle vertritt] der Spende berauben. — Die Wasser solle man nicht verschmähen, sonst würde man die Spende verschmähen, die in den Wassern ist. Auf die heiligen Gräser solle man sich nicht setzen; denn dann setzte man sich auf die Opferspende selbst usw. — Der in den rituellen Schriften vorherrschende, für die Opferpraxis so außerordentlich wichtige Gedanke der *Möglichkeit einer Stellvertretung* ist also von den jüngeren Exegeten nicht mehr richtig gewürdigt worden. Eine wie ungeheure religionsgeschichtliche Bedeutung er hat — diese

Idee des Austausches gegen *Gleiches*,[1] allmählich gegen *Geringwertigeres*, ist die Grundlage der im christlichen Dogma seinen Höhepunkt findenden Sühnopfertheorie — darauf sei nur andeutend hingewiesen.

Seltsam mutet es uns an, daß unsere Texte so häufig von der Stellvertretung des Soma, aber kaum von der anderer Flüssigkeiten, wie namentlich der Milch, oder auch von der Substitution eines Tieres durch ein anderes reden. Die Milch war und ist in manchen Monaten des indischen Jahres sehr knapp vorhanden. Man behalf sich dann zweifellos mit Verdünnungen derselben durch Wasser oder wandte geschmolzene Opferbutter nach dem Grundsatz: „Schmelzbutter und Milch vertreten sich gegenseitig" (Ath. Prāy. Anm. 6) an. Da übrigens eigentliche *Butter* in solchen teuren Zeiten um so schwerer zu haben war, benannte man ähnliche, wahrscheinlich vor allem *brennbare*, Substanzen mit deren Namen (s. Peterb. Wb. u. ājya 2). Anders stand es um den Ersatz der *einzelnen Opfertiere* durcheinander. Daß man bei jenen glanzvollen, sakrifikalen Handlungen, zu denen etwa das Roßopfer gehörte, das zur Weihe allein berechtigte Tier jemals durch ein anderes ersetzt hätte, ist wohl kaum anzunehmen. Im Gegenteil hören wir wiederholt davon, daß man so lange in der Tierwelt suchte, bis man das mit allen vorgeschriebenen Merkmalen versehene Roß endlich fand. Auch sagen uns die Texte, daß bei dessen Verluste das Äußerste aufgeboten wurde, das bereits geweihte Tier wiederzuerlangen. Wenn darum das Opferroß über die Landesgrenze lief, so setzten ihm zahlreiche (100 oder 400) Reiter nach. Das kam einer Invasion gleich und war für den jungen Fürsten, der bald nach der Thronbesteigung dieses Opfer darbringen wollte, sicherlich ein sehnlichst gewünschter Kriegsgrund. — Ganz anders verhielt es sich um die bescheidenen Darbringungen einzelner. Daß man zwar ein Schaf statt eines Ziegenbockes opfern konnte, diese Handlung aber in *der* Weise vornehmen sollte, daß immer das theoretisch vorhandene, weil *vorgeschriebene* Tier, dem praktisch dar-

[1] Śāṅkh. Śr. S. 3. 20. 9—10 . . . yat sāmānyatamam manyeta tat pratinidadhyāt; eṣa pratinidhīnāṃ dharmaḥ | allerdings kann es sich hier nur um *„begrifflich"* oder etymologisch (-aja von aj, daher *agni-*) Nächstliegendes handeln, denn ein Brahmane sieht dem Opferfeuer, ein Schaf dem Ziegenbock kaum sehr ähnlich.

gebrachten, des ersteren *Stelle vertretenden* gegenüber, als geopfert *gelten* soll, lehrt z. B. Śāṅkh. Śr. S. 3. 20. 11.

Von allen Substitutionen waren die der Opfermasse sicherlich die häufigsten. Wenn aber Āśv. Prāy. 1b lehren: mukhyā-'bhāve pratinidher upādānaṃ | yathā dravya-deśa-kāla-dakṣiṇa-ṛtvik-patnīpramukhānāṃ mukhyānām abhāve baudhāyanā-"dy-uktā[n] yatho-'cita-pratinidhīn ādāya karma kāryaṃ ‖, so ist unter dravya jeder konkrete Opferbestandteil zu verstehen. Die meisten unter ihnen, wie z. B. die Reibhölzer, die Opferstreu, die Umzäunung, konnten leicht durch gleichwertige ersetzt werden. Schwerer gelang dies bei den Preßsteinen, die den Somatrank aus den Stengeln gewinnen, in die Kufe laufen ließen. Waren sie zerplatzt, so behalf man sich im Notfall mit einem Stock aus palāśa-Holz u. a. m. — Die Substitution *von Menschen* erwies sich als notwendig, wenn beispielsweise ein Priester erkrankte,[1] wenn die Gattin zeitweilig unrein war, wenn der Hausherr dahinsiechte oder starb. Im letzteren Falle mußte er durch seinen Sohn, Bruder oder sonstigen Verwandten ersetzt werden (Ath. Prāy. 3. 9; 6. 7; cf. Śat. Brāhm. 12. 5. 2. 15: athai 'tām āhutiṃ juhoti putro vā bhrātā vā yo vā 'nyo brāhmaṇaḥ syāt). Die Stellvertretung von *Gegenden* wurde vorgenommen, wenn Fälle eben dieser Art sich ereigneten. Sobald es dem rituell lebenden Inder nicht möglich war, die heimische Opferstätte zu erreichen, trat an deren Platz irgendein beliebiger Ort (yatrai 'vā 'smā āśasanaṃ joṣitaṃ syāt: Śat. Brāhm. 12. 5. 2. 1); ebenso bei Krieg und Revolution (vgl. Komm. zu Āp. Śr. S. 14. 32. 5). War unter solchen Umständen selbst eine *Verlegung* der Opferstätte ausgeschlossen und eine korrekte Opfervollziehung unmöglich geworden, so griff zugleich ein abgekürztes Verfahren platz: ohne *neues* Opfermaterial herbeizuschaffen, warf man, wo immer man sich befand, das gerade Vorhandene, mochte es aus Tieren oder flüssigen Substanzen bestehen, in die große hölzerne Soma-Kufe und brachte dar, was man gerade besaß. Nach einigen Autoritäten soll man in jedem Falle wenigstens den *Soma* heimlich ausreißen [falls dies zuvor nicht geschehen ist]; denn er ist die Hauptsache beim Opfer.

---

[1] Āśv. Prāy. 17b: catvāra ṛtvijaḥ | yat-saṃkhyayā ṛtvig-abhāvas tat-saṃkhyayā vyāhṛti-homaḥ | ājyabhāgā-'nantaraṃ kāryaḥ. |

In solchen Vorschriften sehen wir bereits die Stellvertretung eines richtig dargebrachten Opfers durch ein kleineres. Daran knüpft sich jener Prozeß an, der allmählich zu den „Blitzopfern" und den *nur in Gedanken* dargebrachten rituellen Handlungen führte. Eine Mittelstufe repräsentierte die Darbringung der Somaopfer als ekāha, d. h.: als *ein*tägiger Zeremonien. Dieser Ausweg wurde gewählt, wenn man meinte, daß der Darbringer infolge von Krankheit oder Altersschwäche voraussichtlich nur noch 24 Stunden lang leben könnte (Ath. Prāy. 3. 9). — Es war also für alle Fälle Vorsorge getroffen. Das scheinbar so starre Ritual paßte sich den praktischen Bedürfnissen mit wunderbarer Geschmeidigkeit an.

Diese Tatsache wird nur durch den Charakter der Opferpriester verständlich. Schwerlich sind Volk und Priesterschaft in irgend einem Lande so völlig an Leib und Seele miteinander eins gewesen als in Indien; kaum irgendwo anders verstanden es die Priester in ähnlichem Maße, die Volksseele zu erfassen, ihren Bestrebungen und Instinkten Ausdruck zu geben.

Dies gilt in ganz besonderem Grade von dem Brahman-Priester. Obgleich er bei der Vollziehung des Opfers keineswegs unbeteiligt war (s. Ait. Brāhm. 5. 34. 5 und W. Calands Bemerkungen in dem Aufsatz „Über das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman", WZKM. 14, S. 122) und fast jede Handlung des ganzen Opfers mit anumantraṇa zu begleiten hatte, war seine Hauptfunktion bei letzterem eine überwachende. Er griff in dasselbe ein, wenn irgendeine Unregelmäßigkeit sich ereignet hatte, mußte also die Atharvaprāyaścittāni, die „Sühnezeremonien der Atharvanpriester" (wobei wir weit davon entfernt sind, seinen Katechismus mit dem korrupten Fragment, welches wir geben, irgendwie zu identifizieren) aufs genaueste gekannt und verstanden haben. Infolgedessen war er der selbstverständliche und berufene Omina-Interpret, der gelehrte Kenner der drei Veden, also der gesamten Opferwissenschaft überhaupt, wie namentlich im speziellen des Ineinandergreifens der Rollen der einzelnen Priester und der korrekten Abwicklung des komplizierten Vollzuges der einzelnen Zeremonien. Er mußte wissen, was zum Erfolge des Opfers *wesentlich*, was *unwichtig* war und auf dessen Endziel sein Augenmerk richten (s. Kāty. Śr. S. 25. 14. 36: yad eva trayyai vidyāyai śukraṃ tena brahmatvaṃ; ibid. 38: vedatrayavihita - karmasaṃyogo brahmaṇa eva). Sein spezieller Kanon, der Atharvaveda, gilt

ihm als die Quintessenz aller Veden: siehe die interessante Stelle Ath. Prāy. 3. 4; cf. ibid. 4. 1, wonach dem Ṛgveda die erste Silbe der Vyāhṛti-Formel [bhūḥ], dem Yajurveda die zweite [bhuvaḥ], dem Sāmaveda die dritte [svaḥ] gilt, der Atharvaveda aber überall in sein Recht tritt, wo es sich um nicht kodifizierte Omina handelt und infolgedessen *sämtliche drei Silben* gesprochen werden müssen. Besonders interessant ist es, daß in 4. 1 die Mss. AD (s. Anm. 639) diesen Passus, der späteren Schreibern offenbar unsympathisch war, auslassen, daß aber Śāṅkh. Śr. S. 3. 21. 6 des Atharvaveda in diesem Zusammenhang gar nicht gedenkt, wenngleich es, unseren Stellen analog, die Formel bhūr bhuvaḥ svaḥ svāhā bei unbekannten Ritualfehlern gesprochen werden läßt. Ebenso sagt Āp. Śr. S. 14. 32. 7: yadi sāmataḥ [yajñaṃ bhreṣa āgacchet] sarvā [vyāhṛtīr] juhuyāt. Es ist möglich, daß die Atharvan-Texte aus diesem „yadi sāmataḥ" erst ein yady atharvataḥ korrumpiert haben; die beherrschende Stellung des Atharvaveda als der Summe aller übrigen wird dadurch nicht angetastet. War doch der Brahman-Priester selbst in der Regel oder der Vorschrift nach ein Mitglied der Atharvan-Geschlechter (s. *Traumschlüssel*, S. 23 Anm. 1), ein mythischer Sproß des ersten der Ärzte. Dementsprechend wurde seine Aufgabe als *medizinische* aufgefaßt (vgl. hierzu W. Caland und V. Henry, Agniṣṭoma, vol. I, Préf. p. XI; Kāty. Śr. S. 25. 14. 36: brahmā viliṣṭaṃ saṃdadhātī 'ti śruteḥ. Der Komm. zu Śāṅkh. Śr. S. 3. 21. 1 verweist auf Kauṣ. brāhm. 6. 12: yad vai yajñasya skhalitaṃ vo 'lbaṇaṃ vā bhavati brahmaṇa eva tat prāhus | tat sa trayyā vidyayā bhiṣajyatī 'ti; — übrigens betont der wichtige Komm. l. c., daß der Anspruch des brahman, als Arzt des Opfers zu gelten, keineswegs unbestritten ist); d. h.: er hatte „einzurenken", was bei dem „Opferleibe" (der Opferplatz stellte oftmals geometrisch den Leib eines Menschen oder Tieres dar) „verrenkt" war,[1] kurzum: er vollzog die Sühnehandlungen (cf. Kāty. 25. 1. 6; Āśv. Prāy. 1 b: brahmavatsu karmasv iṣṭi-varjitāni prāyaścittāni brahmā kuryāt | itarāṇy adhvaryv-ādayaḥ kuryur ity utsargaḥ; vgl. Ath. Pariś. 2. 2. 4).

[1] Vgl. Brahm. Prāy. (Einl.) Bl. 1: yathā puruṣasyo 'tpanna-rasasyā ''yurvedo doṣapratikārā(!) (ya) evaṃ yajña-puruṣasyā 'pi prāyaścittāny āyurveda-sthānīyāni doṣān śamayanti | yathā puruṣasya vāta-pitta-śleṣma-doṣasya nimittā upadravā āyurvedo-'padiṣṭābhiḥ pratikriyābhi[ḥ] pratisamādhīyaṃte | evaṃ vidhy-aparādhe (l. *so* statt: 'parāpane) doṣaḥ pratipadyate.

Daß *Vereinfachungen* der Sühnezeremonien vorkamen, erwähnten wir bereits. Der sarvaprāyaścitta-Ritus, später zu einem bloßen Butterguß in den Āhavanīya herabgesunken, dürfte in ältester Zeit ein Ausdruck des Versuches gewesen sein, durch ein einfaches Mittel die komplizierten und vielartigen Sühnehandlungen zu ersetzen. Die äußerst korrumpierte, zweimal mit geringer Variation wiederholte Stelle Ath. Prāy. 3. 8: „was immer an Ritualfehlern begangen wird, dafür ist *dies* der völlige Ausgleich, die völlige Sühne", hat wahrscheinlich ursprünglich zu dem vorerwähnten Passus 3. 4 = 4. 1 gehört, welcher von der Pflicht redet, demjenigen der heiligen Feuer eine Spende zu bringen, das zu *jenem* der vier Veden gehört, bei dessen Verwendung im Ritual gerade ein Mißgriff untergelaufen ist. Ich möchte also Ath. Prāy. 3. 4 zwischen die Worte: ity āhavanīya eva juhuyāt und: atha daivatāni die Stelle 3. 8: yat kiṃ cā' vidhivihitaṃ bis śrutir bhavati einschieben. Wenn dies richtig ist, so würde damit die vyāhṛti-Formel als das Universalmittel gegen alle Mißgriffe bei der Rezitation von Vedastellen hervorgehoben werden. Stellen wie Kāty. Śr. S. 25. 1. 14 machen es wahrscheinlich, daß die vyāhṛti-Formel und die sarvaprāyaścitta-Handlung miteinander kombiniert werden konnten.

Mit alledem war in religiös-sittlicher Hinsicht nichts geleistet. Der engherzige Glaube, daß die Priester das Opfer als Zauberinstrument in Bewegung setzen und in Gang halten müßten, um jeden beliebigen praktischen Erfolg zu erreichen, daß also bloße Manipulationen als „Gegenhandlungen" bei Ritualfehlern, die ebenfalls rein äußerlich aufgefaßt wurden, genügen konnten, verhinderte jede tiefere Einsicht in das Wesen der Sühne im religiösen Vollzuge. Auf diesem Wege war ein Fortschritt überhaupt nicht zu erreichen. Wenn es dem indischen Volkstum oder doch gewissen Gruppen desselben gleichwohl gelang, einen solchen anzubahnen, so ist dies nur verständlich, wenn man als Vorbedingung den Glauben an eine *persönliche* Gottheit annimmt. Mit der Ausgestaltung der *irdischen* Herrscherwürde reift die Idee der *göttlichen* Machtvollkommenheit heran. Wie der König bestimmt ist, zu richten und zu strafen, wie ihm kein Unlauterer nahen darf, so wird auch die Gottheit richtend und strafend dargestellt. Sie ist heilig; nur Heilige dürfen ihr nahen. Selbst das Gewand des Priesters muß lauter und rein, sein Körper frei von Gebrechen, sein

Lebenswandel ohne Tadel sein (s. Traumschlüssel S. 23f.). Je mehr das Gewohnheitsrecht sich festigte und gewisse *Verbote*, später sogar *Normen* schuf, die für den Staatsbürger maßgebend wurden, um so höher gestalteten sich auch die Anforderungen, deren Erfüllung zu Vorbedingungen für den Zutritt zu dem *himmlischen* Könige wurden. Zweifellos haben die in Indien mehr als irgendwo anders hervortretenden Sekten das ihrige getan, um, weit über das Durchschnittsniveau der Volksmoral hinaus, an den ihnen zugehörigen Gläubigen *positive Ansprüche* zu stellen, anstatt sich mit der Innehaltung einzelner Gelübde, wie z. B. dem „Nicht-Töten“, „Nicht-Lügen“, „Nicht-Unkeusch-leben“, zu begnügen. Solche Sekten müssen es gewesen sein, welche die Gottesvorstellung *räumlich* und *zeitlich* ausdehnten, sie über den *Platz* des Opfers und den *Zeitraum* von dessen Vollziehung hinaus verallgemeinerten. Die Einzelheiten dieses wichtigen Prozesses zu verfolgen, ist uns noch nicht gegeben. Doch dürfen wir die Statuierung heiliger Stätten (Badeplätze, Bäume usw.) und heiliger Festtage als Übergangsmomente desselben hinstellen.

War der Zusammenschluß von einzelnen, in religiöser Hinsicht besonders fein veranlagten Individuen einmal erreicht, und eine Steigerung, Komplizierung und Differenzierung des sozialen Instinkts, der später als „*Gewissen*“ eine metaphysische Ausdeutung bekam,[1] dadurch gewährleistet, so mußte notwendig auch der Begriff der Sühne eine völlige Veränderung erfahren. Die Frage, ob das Opfer des einzelnen — es war und blieb sehr lange das Hauptbindemittel zwischen Gott und Menschen — der verehrten Gottheit genehm war, konnte nicht mehr von der Korrektheit der Veranstaltung desselben abhängig gemacht werden; die *sittliche Qualität* des Opferers entschied dabei. Demgemäß wurde das bei der heiligen Handlung sich zeigende *Omen* zum Zeugnis der Gottheit dafür, daß sie einen Sünder in der Nähe wisse und diesen warnen, resp. strafen wolle; mit anderen Worten: das Wahrzeichen gab dem religiös beunruhigten Gewissen den sichtbaren Ausdruck. Wenn deshalb z. B. in dem Mythus von dem Ikṣvāku-Könige Try-

---

[1] Das „*Herz*“, das im altägyptischen Totengericht als Ankläger gegen den Verstorbenen auftritt, ist mit „Gewissen“ identisch. Das enorme Alter der ägyptischen Kultur im Verein mit der extrem monarchischen Verfassung des Landes und dem ungewöhnlichen Konservativismus von dessen sozialen Zuständen machen diese Erscheinung verständlich.

aruṇa Traivṛṣṇa (JAOS. 18. 21f.; s. Örtel, St. z. vgl. Litt. G. 8. 114) der Mus, den die Ikṣvākus des *Abends* aufsetzten, erst am *Morgen*, und den sie des *Morgens* aufsetzten, erst am *Abend* gekocht war, so führten sie dies Omen auf das Vergehen der Verunehrung eines Brahmanen zurück. Es liegt hier die vertiefte Auffassung eines kodifizierten Sühnefalles vor, ähnlich demjenigen, den Ath. Prāy. 1. 2 geben, wenn sie fragen: „wenn die Sonne in der Frühe aufgeht, ohne daß das abendliche Agnihotra-Opfer dargebracht wäre, was ist dafür die Sühne?", und: „wenn des Abends die Sonne untergeht, ohne daß das morgendliche Agnihotra-Opfer dargebracht wäre, was ist dafür die Sühne?" Unerheblich ist es für diese Fälle, ob etwa menschliche Fahrlässigkeit oder die mangelnde Mitwirkung des Feuergotts den Erfolg der Verspätung des Opfervollzugs veranlaßt haben. Die Tatsache als solche bedarf des religiösen Ausgleichs, den sie *in ältester Zeit*, welche eine unpersönlich gedachte Schicksalsmacht als blind waltend verehrte, durch korrekte Wiederholung der verunglückten Zeremonie, *in jüngerer Zeit* aber nur dadurch finden konnte, daß man den im Omen sich kundgebenden *Zorn der Gottheit* durch Handlungen besänftigte, die ein begangenes Unrecht, wie z. B. die Verunehrung eines Brahmanen, wieder gut machten. In jenem „Forschen nach der Sünde", das dieser „Restitutio in integrum" in höherem Sinne notwendig vorausgehen mußte, liegt offenbar ein religiöses Moment von großer Bedeutung. Die letzten Etappen dieses weiten Weges werden endlich durch die Forderungen der *Reue*, welche alle Bußzeremonien überflüssig macht, und der *Versenkung in das Wesen der Gottheit*, z. B. des Viṣṇu (Viṣṇudhyāna, häufiger Viṣṇusmaraṇa), gekennzeichnet. Noch wertvoller als sie ist die *Selbsterlösung durch sittliches Handeln*. Eine schöne Stelle des (hier allerdings vielleicht buddhistisch beeinflußten) Mārkaṇḍeyapurāṇa sagt darüber (vgl. Adbhutasāgara S. 268): „Des *Zürnens* soll *sich enthalten* gegen alle Wesen, vielmehr soll *Liebe üben* der Weise. Er vermeide unwahre Rede und nicht minder Verleumdungen. Dem Gestirndienst möge obliegen bei allen Heimsuchungen der Volksgenosse. Dann gehen die Schrecknisse restlos zur Ruhe." — Wie hier der Gestirndienst als kultische Verrichtung neben dem ethischen Postulat, so bleiben, anderen Vorschriften zufolge, einfache Sühnehandlungen speziellster Art neben der Forderung der Versenkung in das Wesen des all-Einen Gottes

noch bestehen (vgl. Anm. 126; 642); bisweilen werden jene beiden Momente nebeneinander genannt, so z. B. Agnipur. 174. 8: „in welchem Manne, der Sünde getan, Reue aufkeimt, dessen einzige und höchste Sühne ist die Versenkung in das Wesen des Hari (Viṣṇu)". Dieses intuitive Sich-Vereinigen mit der Gottheit überhebt den Gläubigen selbst der Notwendigkeit des *Gebets*, das im übrigen zweifellos um so mehr hervortreten muß, je weiter durch die Ausgestaltung der Gottheit zur *Persönlichkeit* der nackte Ritualismus zurücktritt. Von derartigen Gebeten sei zum Schlusse eine Probe gegeben, die leicht dadurch mißdeutet werden könnte, daß man sie der Sprache des modern-christlichen Gebetes näherte. Bei aufmerksamer Beobachtung empfindet man gar bald, daß der Sprecher dieses Gebets ein echter Inder und Viṣṇu-Anbeter ist, und daß er mit einer in der Form und im Gehalt sich gleich deutlich hervorwagenden Ängstlichkeit alles ergreift und aufzählt, was von Eventualitäten an Sündenhandlungen kanonisiert war und seinem Gedächtnis infolgedessen irgendwie erreichbar erscheint. — Agnipur. 172 Vers 6 ff. lauten (wobei wir darauf aufmerksam machen, daß die Übersetzung angesichts der großen Unsicherheit und Korruptheit des Textes in vielen Einzelheiten anfechtbar ist):

6. Er, der [im Wachen] erschaut, hinwegnimmt, was böse ist, im Traume aber erschaut, der Phantasie [das Böse entführt], — vor ihm [stehe ich] verneigt, vor Viṣṇu, dem Upendra, dem *Hari*, dem *Haar*-Schopf-Ergreifer[1] des Leidens (des Bösen).

7. Vor Viṣṇu, dem Höchsten über dem Höchsten, verneige ich mich, der seine [hilfreiche] Hand mir von oben entgegenstreckt, wenn hier die ganze dreigestaltige Welt versunken ist tief in der Finsternis.

12. Wenn ich am Vormittag, am Nachmittag, wenn um Mittag oder in der Nacht mit dem Körper, dem Geiste, dem Worte (d. h. mit Worten, Werken oder Gedanken) Böses getan habe, [selbst] ohne mein Wissen,

13. Wenn ich beim Essen, beim Schlafen, [oder] Gehen, beim Wachen, [oder] beim Stehen, heute Sünde begangen habe mit Werken, Gedanken oder Worten,

16. Mag sie klein oder groß sein, mag sie zu einer schlechteren Existenz oder in die Hölle führen — so möge dies alles zur Ruhe kommen (d. h.: Sühne finden) infolge der Nennung des Vāsudeva.

---

[1] Versuch der Nachahmung eines Wortspiels.

TEXTKRITISCHES.

Der erste Blick auf unseren Text lehrt, daß trotz der außerordentlich großen Anzahl feststellbarer handschriftlicher Varianten an die Rekonstruktion des Archetypus in keiner Weise gedacht werden darf. Was uns als „Brahmaprāyaścittāni" überliefert wurde, ist vielmehr ein in einer der Abfassungszeit aller erreichbaren Manuskripte weit vorausliegenden Periode stark korrumpiertes Fragment, dessen offenherzige Äußerung: „arthalopān nivṛttiḥ" (6. 8) („hier schließen wir, weil der Sinn verloren gegangen ist") uns den Fingerzeig dafür gibt, daß frühe, tiefgehende Korruptelen den Verlust ganzer Textpartien, die unheilbare Wortentstellung vieler einzelnen Stellen zur Folge gehabt haben. Der Schluß des eigentlichen Textes, die Worte 6. 9: sarvatra chedana-bhedanā-'° usw. machen einen kompendiösen Eindruck und legen den Verdacht nahe, als ob dem Schreiber des Archetypus darum zu tun gewesen wäre, sich seine Arbeit durch Zusammenfassung vieler Einzelheiten zu erleichtern. Wie schwere Brüche sich in der Textfassung finden, lehrt zur Evidenz 4. 1, wo es durch Vergleichung mit einem Passus der Brahm. Prāy. (s. Anm. 604) gelungen ist, eine Anzahl von Silben, mit welchen ein gedankenloser Kopist den Verlust des Kapitelanfangs auszubessern gedachte, auszuschalten und dadurch den Sinn, nicht den Wortlaut einer interessanten Stelle zu retten. Daß eben diese Brahm. Prāy. für eine Rekonstruktion des Archetypus Unschätzbares leisten können, lehrt z. B. ihre Erhaltung der richtigen Lesart *ajam* statt des törichten *gajam* unseres Textes (s. 6. 7. Text zu Anm. 1105). Oft gewinnen wir den Eindruck, als ob verschiedene Rezensionen unseres Textes in der gegebenen Fassung desselben nebeneinander aufbewahrt worden wären. So behandeln 2. 7 und 5. 4 die gleiche Gruppe von Fällen. Die Textfassung der ersteren beider Stellen mit ihrem brāhmaṇa-artigen Frage- und Antwortspiel ist hier die unzweifelhaft ältere. Sie führt auf eine Zeit zurück, in welcher der Lehrer seines Schülers auf dem hochwichtigen Gebiete der Sühnehandlungen liegende Kenntnisse auf die Probe zu stellen pflegte, während die Sprache von 5. 4 sich bereits dem Sūtra-Stil nähert. Die in den Anmerkungen hervorgehobenen sachlichen Abweichungen beider Stellen voneinander führen in diesem Falle offenbar nicht nur auf die Verschieden-

heit der zugrunde liegenden Rezensionen, sondern auch auf Abschreiber-Flüchtigkeiten zurück. Als weitere Beispiele offenbarer Kompilation und Interpolation erwähne ich 2. 6 Anfang: atha yasya yūpo virohed asamāpte karmaṇi ... gegen 5. 6 Anfang: atha yasyā 'hargaṇe 'visamāpte yūpo virohet ...; ferner 2. 6: yat prayājeṣv ahuteṣu prāg aṅgāraḥ skandet gegen 4. 1: prāk prayājebhyo 'ṅgāraṃ barhiṣy adhiṣkandet; — 2. 9 Anfang: yasyo 'pākṛtaḥ paśuḥ prapatet ... gegen 5. 5: upākṛtaś cet paśuḥ prapatet ... Der mit prātaḥsavanāc cet kalaśo vidīryeta beginnende Passus von 6. 4 wiederholt sich in der überlieferten Fassung von 6. 6; beiden steht Taitt. Saṃh. 7. 5. 5. 2 nahe. Hier ist die Anm. 1055 gegebene Stelle der Brahm. Prāy. zur Textrekonstruktion von großem Wert; 6. 4 ist wohl nur ein korruptes Fragment davon.

Was die Beziehungen unseres Textes zu den parallelen Quellen angeht, so würdigen unsere Anmerkungen die nahe Verwandtschaft mit den *Brahmaprāyaścittāni* zur Genüge. Bezüglich unseres Ausgangspunktes für jede Vergleichung, der Atharvapariśiṣṭa, ist aber zu bemerken, daß angesichts des geringen Umfanges von Ath. Pariś. 37 ein endgiltiges Urteil über den Grad der Abhängigkeit beider Texte voneinander nicht zu erreichen ist; immerhin bleibt es bemerkenswert, daß eine ganze Anzahl von dort genannten Einzelheiten sich in unserem Texte nicht wiederfindet. So hat der interessante Fall Ath. Pariś. 37. 1. 1 (apahanyamāne musalaṃ patati; vgl. ibid. 37. 14. 1 ... upayāmo hastāt patet; s. auch meinen *Traumschlüssel* S. 351) in den Ath. Prāy. kein Analogon. Daß das Gleiche ebensowenig bei der eher dem Gṛhya-Ritual zugehörigen Einzelheit Ath. Pariś. 37. 11. 1: yatrai 'tad vivāhā-'gnir upaśāmyati ... der Fall ist, bleibt leichter verständlich. Natürlich fehlt es auch an *Übereinstimmungen* nicht. Hier sei der Ath. Prāy. 6. 2 Text zu Anm. 956: yady ukhā ... bhidyeta = Ath. Pariś. 45. 2. 19 gedacht. Immerhin kann von irgendeinem näherliegenden *textgeschichtlichen* Zusammenhange zwischen beiden Quellen nicht die Rede sein. — Anders scheint es sich um das Verhältnis der Ath. Prāy. zu dem Āp. Śr. S. zu verhalten. Hier liegt bei manchen Einzelheiten eine fast *wörtliche* Übereinstimmung vor, die wir kaum dem Zufall zuschreiben können. Den Ath. Prāy. 5. 2: agnihotre ced anabhyuddhṛte haviṣi vā 'nirupte śakuniḥ śyenaḥ śvā vā 'ntareṇa vyaveyāt ... entspricht Āp. Śr. S. 9. 6. 11: yasyā 'gnihotre 'dhiśrite śvā 'ntarāgni dhāvet. Den Ath. Prāy.

4. 2 . . . ced āhuti-velāyāṃ patny anālambhukā syāt tām aparudhya yajeta | steht Āp. Śr. S. 9. 2. 1 gegenüber: yasya vratye 'han patny anālambhukā syāt tām aparudhya yajeta; — den Ath. Prāy. 4. 3: . . . ced abhivarṣen mitro janān yātayatī 'ti samidham ādhāyā 'nyā(ṃ) dugdhvā punar juhuyāt | entspricht fast wörtlich Āp. Śr. S. 9. 2. 6: yasyā 'gnihotram avavarṣen mitro janān kalpayati prajānan . . . juhote 'ti tat kṛtvā 'nyāṃ dugdhvā punar juhuyāt.

Was das Altersverhältnis unseres Textes zu den inhaltlich gleichartigen Passus der Brāhmaṇa- und Sūtra-Literatur anlangt, so ist in der Beurteilung desselben die größte Vorsicht geboten, da das Sühnewesen, wie beispielsweise das Ait. Brāhm. lehrt, bereits in alter Zeit sehr kompliziert entwickelt war, so daß wir eine Entstehungsgeschichte desselben nicht festlegen können, und dies zwar um so weniger, als das *Fehlen* von Einzelheiten nicht auf deren Unkenntnis von Seiten der Kompilatoren der Texte zurückgeführt zu werden braucht, und umgekehrt das Vorhandensein solcher Einzelheiten in jenen Texten vielleicht späteren Interpolationen zu danken wäre. Immerhin macht unser Text einen älteren Eindruck als beispielsweise das Āp. Śr. S. und das Śāṅkh. Śr. S., wobei wir zunächst der in manchen Partien an den Brāhmaṇa-Stil anklingenden Sprache der Ath. Prāy. Erwähnung tun, andererseits aber der in den genannten Sūtren ganz allgemein hervortretenden stärkeren *Kasuistik* gedenken, denen unsere Prāyaścittāni, selbst wenn wir mit großen Textverlusten rechnen, nichts gegenüberzustellen haben. Nur einer Einzelheit sei hier gedacht: Śāṅkh. Śr. S. 13. 3. 2—3 schreibt, ganz analog Ath. Prāy. 5. 5, vor, daß, wenn beim Opfer das avadāna zu Grunde gegangen wäre, man Schmelzbutter an dessen Stelle setzen solle; doch differenziert der erstere Text gegenüber dem letzteren seine Angaben dahin, daß man für den Ausnahmefall, *das Herz* des Opfertiers sei verloren gegangen, ein anderes Tier opfern soll.

Die Mantra-Fassungen lassen gesicherte Schlüsse auf das Alter des Textes ebensowenig zu. Sie entstammen bisweilen der Paippalāda-Rezension des Atharvaveda und waren in diesem Falle nicht immer zu verifizieren. Ein Stamm von ihnen hebt sich als alt und allen Schulen gemeinschaftlich hervor, so z. B. der die renitente Opferkuh zum Genuß von Heu einladende Spruch: sūyavasād bhagavatī hi bhūyāḥ; ferner die Mantras, welche ihr die Furcht vor Unheil austreiben

sollen usw. Andere Mantras ergehen sich in spielenden Wortwiederholungen und scheinen dadurch ein etwas jüngeres Alter zu verraten. Sie treten in offenbarer literargeschichtlicher Abhängigkeit voneinander auf; so z. B.: vidyotate dyotata ā ca dyotate, oder: hutasya cā 'hutasya cā 'hutasya hutasya ca pītā-'pītasya somasya indrāgnī pibataṃ sutaṃ. In allen Fällen der erwähnten Arten entspricht der *Inhalt* der Mantras dem rituellen Vorgang. Dies ist aber bekanntlich keineswegs immer der Fall. Oft sind die begleitenden Sprüche weit hergeholt, oder übertragen die empirische Opferhandlung auf das kosmische Gebiet (vgl. oben S. 18 Anm. 2 den Vergleich von Mann und Weib mit Himmel und Erde). Für die Chronologie unseres Textes kann nur die Tatsache in Betracht kommen, daß manche Sprüche in der uns erhaltenen ältesten Literatur nicht auffindbar waren, also jüngeren Datums sein könnten. Beispielsweise findet sich das Zitat: ā 'haṃ yajñaṃ dadhe . . . nach Bloomfield nur noch im AŚ.; Ap. Ś.; M. Ś. an je einer Stelle; andere Pratīkas beschränken sich auf das Ap. Ś. oder das Kauś. S. Es ist allerdings wiederholt darauf hinzuweisen, daß das argumentum ex silentio hier unzuverlässiger ist als irgendwo anders. Einen weitaus gesicherteren Boden betreten wir, wenn wir zum Zwecke der Textkritik und Interpretation *das Parallelenmaterial* heranziehen. Natürlich kann es sich für uns auch hier nur um eine Vorarbeit handeln. Eine Erschöpfung des gesamten Materials geht weit über das hinaus, was man von den Prolegomena zu einer Erstausgabe erwarten darf.

Parallelen.

[Wir haben, da die Abschnitte der Atharvaprāyaścittāni bisweilen eine recht erhebliche Länge besitzen, welche das Auffinden des jedesmal erwähnten Passus in der Druckausgabe verzögern würde, durch die (stets an den Anfang der Zeilen gebrachten) Ziffern nicht nur auf den betreffenden Abschnitt, sondern auch auf die nächststehenden Indexnummern hingewiesen; es bezieht sich z. B. der Hinweis „4. 1. Text zu Anm. 608—609“ auf die S. 33 Z. 2—4 befindlichen Worte: „prātardohaṃ ced apahareyuḥ sāyaṃdohaṃ dvaidhaṃ kṛtvā.“]

Beispiele für wörtlichen Parallelismus.

3. 1—3. Den langen und schwierigen Passus haben wir geben müssen, wie die Mss. ihn boten. Die Lesarten anderer

Texte, wie z. B. des Kāṭh., scheinen uns in dubio fast überall den Vorzug zu verdienen. So liest Kāṭh. 34. 14 z. B. statt vidhānaṃ dīkṣāyāṃ: dhātā dīkṣāyāṃ; — statt savitā saṃdhīyamāne 'ndho 'cheto: savitā bhṛtyāmandho 'cchetaḥ; — statt bhadro vicīyamānaḥ: rudro vicīyamānaḥ; — statt udgṛhyamāṇāyāṃ: udvṛhyamāṇāyāṃ; — statt avasādayati: āsannā (zweimal); – statt yamo 'bhihitaḥ: yamo 'bhiṣutaḥ; – Kāṭh. a. a. O. und Taitt. Saṃh. 4. 4. 9 lesen gemeinschaftlich, zweifellos mit dem Archetypus der Ath. Prāy., statt somakrayaṇe: somakrayaṇyāṃ |

3. 6 Text zu Anm. 510—512: cf. Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 1: etad vai jarāmaryaṃ sattraṃ yad agnihotram.

4. 1 Anm. 661: jato (?) tātaṃ tad apy agā des Zitats Brahm. Prāy. 34a ist wohl korrumpiert aus: yato jātas tato 'py avāṃ |

4. 3 Anm. 714: Nach Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 6 wird die Formel: „garbhaṃ sravantam agadam akaḥ“ im Falle des Überlaufens der Agnihotra-Milch (Komm. ergänzt: nach vorausgegangenem Platzen der sthālī) vorgeschrieben.

6. 3 Text zu Anm. 979: vgl. Āp. Śr. S. 14. 29. 1: yadi camasam abhakṣitaṃ stotreṇā 'bhyupākuryāt . . . Komm.: yady abhakṣite camasa-gaṇa uttarasmai camasa-gaṇāya stotram upākuryāt.

6. 3 Text zu Anm. 996 folg.: vgl. Āp. Śr. S. 14. 25. 7; Tāṇḍya 9. 9. 13: yadi grāvā 'piśīryate . . . dyutānasya mārutasya sāmnā stuyuḥ |; Śāṅkh. Śr. S. 13. 12. 3: grāvṇi dīrṇe vṛtrasya tvā śvasathād īṣamāṇā iti dyutānena mārutena brāhmaṇācchaṃsine stuvate |; Kāṭh. 35. 16: yasya grāvā 'piśīryate.

6. 4 Text zu Anm. 1010–12 = Tāṇḍya 9. 5. 1.

6. 4 Text zu Anm. 1016–18: yadi somaṃ na vindeyuḥ . . . arjunāni[1018] wörtlich gleich Tāṇḍya 9. 5. 3.

6. 4 Text zu Anm. 1019–20 prātaḥsavanāc cet kalaśo vidīryeta . . . vgl. Tāṇḍya 9. 6. 1: yadi kalaśo dīryeta vaṣaṭkāranidhanaṃ brahmasāma kuryāt; Āp. Śr. S. 14. 25. 10 f.: yadi prātaḥsavane kalaśo dīryeta vaiṣṇavīṣu śipiviṣṭavatīṣv ity uktam (s. Ath. Prāy. 6. 6 Text zu Anm. 1051 ff.); athai 'keṣāṃ: yadi prātaḥsavane kalaśo dīryeta vaṣaṭkāra-nidhanaṃ brahmasāma kuryāt; Śāṅkh. Śr. S. 13. 12. 1: kalaśe dīrṇe vidhuṃ dadrāṇam iti vaṣaṭkāra-nidhanena brāhmaṇācchaṃsine stuvate; vgl. Tāṇḍya 9. 6. 9; Kāṭh. 34. 4, welches völlig mit den Ath. Prāy. identisch ist.

Beispiele für die Möglichkeit sachlicher Erklärungen durch Parallelstellen.

2. 4 Anm. 182 zu Aśv. Prāy. 3b; vgl. Śat. Brāhm. 12. 4. 1. 12.

2. 5 Anm. 197: vgl. Kauś. S. 123: yatrai 'tad vapāṃ vā havīṃṣi vā vayāṃsi dvipada-catuṣpadaṃ vā 'bhimṛśyā 'vagaccheyur . . .

2. 5 Anm. 203: vgl. Śāṅkh. Śr. S. 13. 3. 5.

2. 6 Anm. 240: Kāṭh. 34. 2; Taitt. Brāhm. 1. 4. 7. 1.

2. 6 Anm. 262: vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 2. 6; Kāṭh. 35. 18.

2. 7. — In sämtlichen aufgezählten Fällen der Vermischung zweier[1] oder mehrerer Opferfeuer miteinander ist stets die Frage nach deren *Reinheit* resp. *Unreinheit* das Unterscheidungsprinzip, wie dies z. B. der Komm. zu Taitt. Brāhm. 3. 7. 3. 7 deutlich ausspricht; vgl. dazu Śat. Brāhm. 12. 4. 4. 2 und ibid. 5: yasyā 'gnayo 'medhyair agnibhiḥ saṃsṛjyeran . . . agnaye śucaye 'ṣṭākapālaṃ puroḍāśaṃ nirvapet (dieser aṣṭākapālaḥ puroḍāśaḥ wird als Sühneopfer überall in den Ath. Prāy. wie in den Paralleltexten festgehalten).

2. 7 Anm. 290: vgl. Śat. Brāhm. 12. 4. 4. 4: yasya vaidyuto dahet . . . agnaye 'psumate 'ṣṭākapālaṃ puroḍāśaṃ nirvapet.

2. 8 Anm. 326: cf. Ath. Pariś. 22. 9. 1: yady araṇī jīrṇe syātām . . . Unter den naṣṭe araṇī unseres Textes sind also offenbar *abgenutzte* Reibhölzer zu verstehen.

2. 9 Anm. 350: vgl. Śat. Brāhm. 12. 4. 2. 5.

2. 9 Text zu Anm. 358: die Stelle klärt sich vielleicht wörtlich und sachlich, wenn man Śat. Brāhm. 12. 5. 2. 3: te ye tataḥ saṃtāpād agnayo jāyeraṃs (tair enaṃ daheyus tathā "ha: tair eva dagdho bhavati na u pratyakṣam iva) als ursprünglichen Text annimmt. Allerdings kann ich den Text von Anm. 359 gleichwohl nicht rekonstruieren.

3. 4 Text zu Anm. 466: völlig zerstört, inhaltlich zweifellos identisch mit Āp. Śr. S. 14. 32. 7: yady ṛkto yajñaṃ bhreṣa āgacched . . . also: wenn infolge [der unzeitigen oder verworrenen Rezitation] der Ṛgvedaverse eine Verfehlung ins Opfer kommt.

---

[1] Hierbei ist festzustellen, daß, wo immer von zwei Opferfeuern die Rede ist, stets nur gārhapatya und āhavanīya gemeint sind: Āp. Śr. S. 14. 31. 2.

3. 5 Text zu Anm. 478–486; für mich völlig unverständlich; ich vermute aber in cittavyāpatyur eine Korruption von vyāpātād ity [aśmarathyaḥ].

3. 5 Text zu Anm. 490 wohl zu lesen: upacāra-bhakṣa-prāyaścittiś ce 'ty | und zu übersetzen: wie sollen [wenn der *Opferherr* stirbt] die [Opfer-] Handlungen des Opferveranstalters ausgeführt werden, welche in Verehrung, Totenspeisung und Sühnezeremonien bestehen? [Antwort:] Der *Adhvaryu* soll statt seiner den Pflichten des Opferveranstalters genügen.

3. 8: Der ganze Abschnitt Śat. Brāhm. 12. 5. 1 handelt von dem Fall, daß der Agnihotrin auf der Reise stirbt. Die ibid. 16 erwogene Möglichkeit: „atha hai 'ke antareṇā 'gnīṃś citiṃ citvā tam agnibhiḥ samupoṣanti" scheint in dem Passus unseres Textes: madhye 'gnīnām edhāṃś citvā . . . wiederzukehren.

3. 8 Text zu Anm. 534: vṛthāgni scheint vollständig grāmāgni in Śat. Brāhm. 12. 5. 1. 14 zu entsprechen: taṃ hai 'ke grāmāgninā dahanti.

3. 9 Anm. 561: vgl. dazu den inhaltlich völlig analogen Passus Śat. Brāhm. 12. 5. 2. 1: mariṣyantaṃ ced yajamānaṃ manyeta . . .; danach scheint von der Stellvertretung des Opferherrn durch seine Verwandten schon in dem Falle, daß der erstere *tödlich erkrankt*, die Rede zu sein.

4. 1 Text zu Anm. 597–600: vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 4ff.: oṣadhīr vā etasya paśūn payaḥ praviśati | yasya haviṣe vatsā apākṛtā dhayanti | 4 | tān yad duhyāt | yātayāmnā haviṣā yajeta | yan na duhyāt | yajña-parur antariyāt | vāyavyān yavāgūn nirvapet | . . . || 5 || atho 'ttarasmai haviṣe vatsān apākuryāt | sai 'va tataḥ prāyaścittiḥ || ähnlich Kāṭh. 35. 17.

4. 1 Anm. 620: Nach Āp. Śr. S. 14. 28. 2 wird die Formel: „devāṃ janam agan yajñe" angewendet, wenn Soma oder havis herabfällt.

5. 3 Anm. 821: cf. Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 1; Kāṭh. 35. 17.

5. 3 Anm. 824: cf. Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 2: sa yad udvāyati vichittir evā 'sya sā | tam prāñcam uddhṛtya manaso 'patiṣṭheta |

5. 3 Text zu Anm. 829 folg.: vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 3f.; Kāṭh. 35. 17.

5. 3 Text zu Anm. 846–9: vgl. Gop. Brāhm. 2. 1. 9: yasya havir

niruptaṃ purastāc candramā abhyudiyāt tāṃs tredhā taṇḍulān vibhajed ye madhyamās tān agnaye dātre 'ṣṭākapālān nirvaped ye stāviṣṭhās tān indrāya pradātre dadhāti caruṃ ye kṣodiṣṭhās tān viṣṇave śipiviṣṭāya |

5. 5 Anm. 889: vgl. Śāṅkh. Śr. S. 13. 3. 2.

5. 6 Text zu Anm. 900: nabhihita offenbar identisch mit na hi te in Āp. Śr. S. 14. 29. 3.

6. 1 Anm. 927: vgl. Śāṅkh. Śr. S. 3. 19. 10ff.

6. 1 Text zu Anm. 949: vgl. Āp. Śr. S. 14. 24. 3, 34. 1.

6. 2 Text zu Anm. 956: vā des Textes ist aus "mā korrumpiert, wie Āp. Śr. S. 14. 33. 9 sehr wahrscheinlich macht („wenn ein ungebranntes ukhā-Gefäß platzt . . .").

6. 3 Text zu Anm. 978: abhimṛṣṭasya ist, wie Śāṅkh. Śr. S. 13. 12. 10; Tāṇḍya 9. 9. 10 beweisen, aus avavṛṣṭasya korrumpiert.

6. 4 Text zu Anm. 999: lies wohl abhidagdhe; vgl. Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 7; Āp. Śr. S. 14. 25. 3.

6. 4 Anm. 1001: zu Brahm. Prāy. 95a vgl. Kāṭh. 35. 16, welches aber statt *sparśayeta*: spāśayeta liest; cf. Āp. Śr. S. 14. 25. 1: śpāśayet.

6. 4 Anm. 1008: s. Kāṭh. 35. 16.

6. 4 Text zu Anm. 1010–12: vgl. Tāṇḍya 9. 5. 1; Āp. Śr. S. 14. 24. 9; Taitt. Brāhm. 1. 4. 7. 5.

6. 4 Text zu Anm. 1013folg.; es ist etwa zu lesen: yadi krītaṃ yo [mit Ms. A] nediṣṭhaḥ syāt sa āhṛtyā 'bhiṣicyo |; vgl. Tāṇḍya 9. 5. 2: yadi krītaṃ yo 'nyo 'bhyāśaṃ syāt; Āp. Śr. S. 14. 24. 10: yadi krītaṃ [somam apahareyur] yo nediṣṭhī syāt tata āhṛtyā 'bhiṣuṇuyāt. Śat. Brāhm. 4. 5. 10. 1: yadi somam apahareyuḥ | vidhāvate 'cchate 'ti brūyāt sa yadi vindanti kim ādriyeran yady u na vindanti tatra prāyaścittiḥ kriyate.

6. 4 Text zu Anm. 1015—16: cf. Śāṅkh. Śr. S. 13. 6. 2: somahārāya somavikrayiṇe vā kiṃcid dadyāt |.

6. 4 Anm. 1019 (vgl. Anm. 984) zu Brahm. Prāy. 93a: s. Āp. Śr. S. 14. 24. 7; vgl. auch Taitt. Brāhm. 1. 4. 7. 4: yasya soma upadasyet suvarṇaṃ hiraṇyaṃ dvedhā vichidya ṛjīṣe 'nyad ādhūnuyāt | juhuyād anyat |

6. 5 Text zu Anm. 1035 *bahiṣpavamānaṃ* bis *vṛṇīyād*: vgl. Āp. Śr. S. 14. 26. 3.

6. 5 Text zu Anm. 1036: *yad udgātā* bis *yajeta*'°: vgl. Āp. 14. 26. 4: yadi pratihartā [vichidyeta] paśubhir yajamāno vyṛdhyeta | sarvavedasaṃ dadyāt | 5: yady udgātā yajñena

yajamāno vyr̥dhyeta | adakṣiṇaḥ sa yajñaḥ saṃsthāpyaḥ | die Textfassung der Ath. Prāy. ist wohl durch Veränderung, Auslassung und Korruption entstanden.

6. 5 Anm. 1046: vgl. Tāṇḍya 9. 9. 5: yasya nārāśaṃsa upavāyati . . . 6: yam adhvaryur antato grahaṃ gr̥hṇīyāt tasyā "ptum (*so* zu lesen!) avanayet | Was unter einem nārāśaṃsa-Becher zu verstehen ist, lehrt Komm. zu Āp. Śr. S. 14. 28. 1: bhakṣitā-"pyāyitaś camaso nārāśaṃsa ity uktaṃ |.

6. 6 Text zu Anm. 1051 ff. — Daß der Text falsch sein muß, es sich vielmehr, wie in Brahm. Prāy. 103b (Anm. 1055), um das *Übrigbleiben des Somas* handelt, lehrt *indirekt* die Tatsache, daß eine Wiederholung des bereits Ath. Prāy. 6.4 vorkommenden Passus: prātaḥsavanāc cet kalaśo vidīryeta . . . nicht zu erwarten ist, *direkt* der Text zu Anm. 1054—5, welcher von den Parallelen in den eben erwähnten Zusammenhang gebracht wird. Das Übrigbleiben der Opferspeise gilt überhaupt als ein Unglück: vi vā etasya yajña r̥dhyate yasya havir atiricyate Taitt. Saṃh. 3. 4. 1. 1. Der Text zu Anm. 1055 (hinter stuyuḥ) eröffnet offenbar eine Lücke; das folgende (in den Ath. Prāy. verloren gegangene) Stück ist etwa zu ergänzen nach Tāṇḍya 9. 7. 1 (vgl. Taitt. Saṃh. 7. 5. 5. 2; Taitt. Brāhm. 1. 4. 5. 1—4): yadi prātaḥsavanāt somo 'tiricyetā 'sti somo ayaṃ suta iti marutvatīṣu gāyatreṇa stuyuḥ ibid. 6: yadi mādhyandināt savanād atiricyeta vaṇmahāṃ asi sūrye 'ty ādityavatīṣu gaurīvitena stuyuḥ | 9: yadi tr̥tīyasavanād atiricyeta viṣṇoḥ śipiviṣṭavatīṣu gaurīvitena stūyuḥ | 11: yadi rātrer atiricyeta viṣṇoḥ śipiviṣṭavatīṣu br̥hatā stuyur eṣa tu vā atiricyata ity āhur yo rātrer atiricyata iti; s. im übrigen auch Śāṅkh. Śr. S. 13. 7. 1—13, 9. 4. Āp. Śr. S. 14. 18. 2—15.

6. 6 Text zu Anm. 1056—7. Statt parigr̥hṇīyāt liest Taitt. Saṃh. 7. 5. 5. 1 in dem parallelen Passus charakteristisch: vr̥ṅkte; statt des korrupten nā 'tirātryā: mahati rātriyai; ebenso Kāṭh. 34. 4; Tāṇḍya 9. 4. 1: mahati rātreḥ; Āp. Śr. S. 14. 19. 1: mahārātre.

6. 6 Text zu Anm. 1062: hinter mādhyaṃdine lies nach Śāṅkh. Śr. S. 13. 5. 6 als Ergänzung eines dort offenbar ausgefallenen Passus: jagatyai chandasa iti tr̥tīyasavane.

6. 6 Text zu Anm. 1074—5 soll wohl statt: śrotraṃ cā 'śvinau pātāṃ mit Āp. Śr. S. 14. 21. 4 heißen: śrotraṃ ta āśvinaḥ pātu.

Beispiele für inhaltlich zugehörige, ergänzende Stellen.

Zu 4. 1 Anm. 614 füge hinzu: Śāṅkh. Śr. S. 3. 20. 5: yad brāhmaṇo jugupsur na bhakṣayed etad duṣṭasya lakṣaṇam |.

Zu 4. 1 Anm. 637 vgl. Agnipur. 170. 12: śaraṇāgatam parityajya *vedaṃ viplāvya ca* dvijaḥ | saṃvatsaraṃ yatā-"hāras tat pāpam apasedhati ||

Zu 4. 2 Anm. 691 vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 2. 4—5; Kāṭh. 35. 19: yadi pūrvasyām āhutyāṃ hutāyām uttarāhutiḥ skandet . . . yatra vettha vanaspate devānāṃ guhyā nāmāni . . . gāmaya.

Zu 4. 3 Text zu Anm. 703 folg. vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 2. 1: yad anāyatane ninayet | anāyatanaḥ syāt | prājāpatya rcā valmīka-vapāyām avanayet | . . . tat kṛtvā | anyāṃ dugdhvā punar hotavyam | . . . cf. Kāṭh. 35. 18 f.: yad anāyatane ninayet | . . . madhyamena parṇena dyāvā-pṛthivyaya rcā 'ntaḥparidhi ninayet | vgl. auch Taitt. Brāhm. a. a. O.: yad viḥṣyaṇena juhuyāt | aprajā apaśur yajamānaḥ syāt |.

4. 3 zu den Worten (mantraskannam[734]) ced abhivarṣet: vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 2. 3 folg. (Kāṭh. 35. 19): yad avavṛṣṭena juhuyāt | aparūpam asyā "tmaṃ jāyeta | kilāso vā "syādarśaso vā || yat pratyeyāt | yajñaṃ vichindyāt | sa juhuyāt | mitro janān kalpayati prajānan | . . . juhote 'ti mitreṇai 'vai 'nat kalpayati | tat kṛtvā | anyāṃ dugdhvā punar hotavyaṃ |

4. 3 Text zu Anm. 739 ff.: vgl. Taitt. Brāhm. 3. 7. 2. 2 [Kāṭh. 35. 19]: yat kīṭāvapannena juhuyāt | aprajā apaśur yajamānaḥ syāt |

5. 2 Anm. 818 zu Brahm. Prāy. 70 a: *kṛṣṇaḥ śakunir* vgl. Āp. Śr. S. 14. 31. 1: yadi sadohavirdhānāni kṛṣṇaśakunir uparyupary atipatet pakṣābhyām ādhunvāna ivā 'bhiniṣīded vā viṣṇur vicakrama ity āhutiṃ juhuyāt | yady uccaiḥ paten na tad ādriyeta |

6. 5 Anm. 1046: vgl. Kāṭh. 35. 16: yasya droṇakalaśa upadasyati . . .

6. 6 Anm. 1049: cf. Agn. Prāy. 9 b: āhutidvaya-*saṃsarge* Āpastambokta-prāyaścittaṃ | pūrvā-'huter upary uttarāhutiṃ juhuyāt tadā yatra vettha vanaspate . . . gāmaye (RV. 5. 5. 10) 'ti vānaspatyaya rcā samidham ādhāya (ha) śeṣeṇa tūṣṇīm uttarāhutiṃ hutvā tato vṛṣṇya te (l.: vṛṣṇas te vṛṣṇyaṃ?) punar havir-utpattiṃ kṛtvā punar homaḥ kāryaḥ |

ekadeśasaṃsarge idaṃ prāyaścittaṃ na bhavati | tatra sarva-prāyaścittam eva |; vgl. auch Tāṇḍya 9. 9. 8, dessen Komm. *pītāpīta* erklärt: pītaśeṣaḥ somo 'pītena abhakṣitena somena homārtham āsāditena vā yadi samsṛṣṭo bhavet . . .; „antaḥparidhy aṅgārān nirvartya" jenes Textes kehrt in den Brahm. Prāy. an der zitierten Stelle in sehr korrupter Form wieder. Es ist dort etwa zu lesen: aṅgārān dakṣinā[yām] apohya . . .; cf. Āp. Śr. S. 14. 30. 2.

Beispiele für sachliche Abweichungen sonst paralleler Stellen.

2. 4 Text zu Anm. 173. Die Verwendung des Spruches: tvam agne vratapā asi ist im Āśv. Śr. S. eine ganz andere: er dient dort dazu, der Geburt von Zwillingen die ominöse Wirkung zu nehmen.

4. 1 Text zu Anm. 606ff.: s. indessen Taitt. Brāhm. 3. 7. 1. 6f.: yasya sāyaṃ dugdhaṃ havir ārttim ārchati | indrāya vrīhīn nirūpyo 'pavaset . . . | yat prātaḥ syāt tac chṛtaṃ kuryāt || 6 || athe 'tara aindraḥ puroḍāśaḥ syāt |; ferner Kāṭh. 35. 18, wo statt chṛtaṃ, wahrscheinlich nur verdruckt, chataṃ steht.

5. 6 Text zu Anm. 892. Den Spruch Ṛ. V. 3. 18. 2 wendet Āp. Śr. S. 14. 29. 3 an, wenn der Geweihte (dīkṣita) sein semen virile wissentlich, sei es durch den Beischlaf, sei es auf andere Weise, verloren hat; cf. Anm. 863.

6. 3 Anm. 987: Kāṭh. 35. 16 erwähnt die Möglichkeit: yasya camasa upadasyati . . .

6. 5 Text zu Anm. 1032. Nach Śāṅkh. Śr. S. 13. 12. 13 soll die Formel: ya ṛte cid abhiśriṣe angewandt werden, wenn das mahāvīra-Gefäß zerbricht.

6. 7 Text zu Anm. 1105. Statt des im Archetypus vorgesehenen *weißen* Ziegenbocks soll nach Āp. Śr. S. 14. 24. 1 im gleichen Falle ein der Sonne geweihter, *vielfarbiger* (bahurūpa) Ziegenbock geopfert werden.

Höchst auffällig ist es, daß manche, im Sühneritual sehr häufig angewandten und diesem zugehörigen Sprüche, wie etwa trayastriṃśat tantavo ye vitatnire (s. Bloomfields Conc.) in unserem Texte fehlen.